

Internationale
katholische Zeitschrift
»Communio«

Siebter Jahrgang

1978

Communio-Verlag

V. 7
1978

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Herausgegeben von Hans Urs von Balthasar, Albert Görres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele. In Zusammenarbeit mit STRUMENTO INTERNAZIONALE PER UN LAVORO TEOLOGICO: COMMUNIO. Im Verlag JACA BOOK, Mailand, SVESCI COMMUNIO. Im Verlag KRŠĆANSKA SADAŠNJOST, Zagreb, COMMUNIO. Im Verlag der GONZAGA UNIVERSITY, Spokane, Washington, REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO. Herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Paris, und INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT COMMUNIO. Herausgegeben von v.z.w. FRATERNITEIT VAN DE BOODSCHAP, Gent

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH 5000 Köln 50, Moselstr. 34. Redaktion: Franz Greiner (verantw.), Erich Heck. Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich.

Für Herstellung, Vertrieb, Inkasso und Werbung:
Verlag Josef Knecht, 6000 Frankfurt 1, Liebfrauenberg 37

Gesamtherstellung: Wiesbadener Graphische Betriebe GmbH, Wiesbaden

INHALT

Alting von Geusau, F. A. M.: Die Christen und die europäische Einigung. Einige Denkanstöße	193
–: Dreißig Jahre danach: Die Einheit Europas. Gesehen aus niederländischer Sicht	553
Assel, Alfred: Lernziel: Vertrauen. Religionspädagogische Erwägungen zu einem Defizit	259
Balthasar, Hans Urs von: »Heilig öffentlich Geheimnis ...«	1
–: Leuchtet Jesus ein?	319
–: Die Würde der Liturgie	481
Beinert, Wolfgang: Marienfrömmigkeit – eine pastorale Chance	135
Biser, Eugen: Das verhüllte Antlitz. Zum 75. Geburtstag Reinhold Schneiders	425
Bouyer, Louis: Von der jüdischen zur christlichen Liturgie	509
Brugmans, Hendrik: Die europäische Dimension in der christlichen Bildungs- arbeit	205
Cordes, Paul Josef Weihbischof: Gottesbegegnung durch Psychotechnik. Zum Emotionsmoment im Glaubensvollzug	166
Diederich, Everett A. SJ: Das Gegenwärtigwerden Christi bei der Feier der Eucharistie	498
Feuillet, André: Der Sieg der Frau nach dem Protoevangelium	26
–: Die beiden Aspekte der Gerechtigkeit in der Bergpredigt	108
Forster, Karl: Kirchliche Präsenz in Hörfunk und Fernsehen	364
Geiger, Willi: Vom Rechts- zum Anrechtsdenken	116
–: Man soll nicht loben	286
Gitton, Michel: Die Beichte als geistliches Abenteuer	409
Hilfe für Leser	575
Kohler, Adolf: Parteipolitische Programmansätze für die europäische Direktwahl	232
Kuhn, Helmut: Das Gewissen zwischen Freiheit und Gesetz	222
Lehmann, Karl: Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde	38
–: Apologetik und Fundamentaltheologie. Eine kleine Einführung	289
–: Die verlorene Fähigkeit zur Umkehr	385
Lewis, C. S.: Über Vergebung	416
Löser, Werner SJ: »Ego te absolvo ...« Über die Absolution in der Beichte	402

Maier, Hans: Deutschunterricht ist eine zu ernste Sache	90
—: Der offene Terror	185
—: Die Bereitschaft der Deutschen zur europäischen Integration und die Aufgaben der Katholiken	467
Matz, Ulrich: Terroristische Gewalt und demokratischer Rechtsstaat	123
Mesnard, Jean: »Gott durch Jesus Christus«. Zur Apologetik Pascals	306
Messiaen, Olivier: Was ist sakrale Musik?	520
Messner, Johannes: Recht und Gerechtigkeit	97
Morsey, Rudolf: Clemens August Kardinal von Galen. Bischöfliches Wirken in der Zeit der Hitler-Diktatur	429
Mouton, Jean: Die Buße in der Literatur	419
Mumm, Reinhard: Geboren aus der Jungfrau Maria. Zur Verehrung der Mutter des Herrn in der evangelischen Christenheit	55
Nachlese zur Straßburger Europa-Tagung	381
Nossol, Alfons Bischof: Kirche in Polen	536
Pascher, Joseph: Das neue römische Stundengebet	528
Péguy, Charles: Prière de Confidence	36
Raab-Straube, Albrecht von: Armut im Geiste	282
Raffelt, Albert: Opfer und Selbstbejahung. Implikationen der »Immanenz-apologetik« Maurice Blondels	323
Ratzinger, Joseph Kardinal: Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche	182
—: Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier	488
Rémond, René: Dreißig Jahre Geschichte des französischen Katholizismus . .	247
Roegele, Otto B.: Thesen zum Zweiten Vatikanum	285
—: Thesen zum Zweiten Vatikanum (II)	479
—: Franz Joseph Buss (1803–1878). Kirchenfreiheit, soziale Frage und demokratische Bewegung	563
—: Mancher schlichte Kirchgänger	573
Ross, Werner: Verfall der Lesekultur	188
Rubben, Antoine: Dreißig Jahre Geschichte des belgischen Katholizismus . .	443
Scheffczyk, Leo: »Jungfrauengeburt«: Biblischer Grund und bleibender Sinn	13
Schönborn, Christoph von: Bußsakrament, Bußfeier und Evangelisation . .	391
Schwager, Raymund: Der Heilige Stuhl und die Abrüstung	543
Sorge, Bartolomeo SJ: Die italienische Kirche in der Krise des Landes . . .	340
Tindemans, Leo: Christen wollen Europa in Freiheit und Solidarität	199

Trettner, Heinz: Der Heilige Stuhl und die Abrüstung. Anmerkungen zu einem römischen Dokument	151
Verweyen, Hansjürgen: Kirchliche Dienste – Wie kirchlich müssen die Diener sein?	70
Walgrave, Jan Hendrijk OP: Das große Mißverständnis der Apologetik . . .	295
Weinacht, Paul-Ludwig: Kulturelle Freiheit und institutionelle Zwänge . . .	240
Westphalen, Friedrich Graf von: Brauchen wir ein Verbändegesetz?	81
Winter, Alois: Das komplementäre Amt. Überlegungen zum Profil des eigenständigen Diakons	269

BESPROCHENE BÜCHER

Reinhold Schneider, Winter in Wien (Eugen Biser)	425
--	-----

STELLUNGNAHMEN

Wallmann, Friedrich	382
Lauter, Hermann-Josef OFM	383

REDAKTIONELLE HINWEISE

Betr. Mitarbeiter	96, 192, 288, 384, 480, 576
-----------------------------	-----------------------------

»Heilig öffentlich Geheimnis«*

Von Hans Urs von Balthasar

Mit dem Geheimnis Marias ist es eine eigene, sehr geheimnisvolle Sache. Nach dem noch tieferen Geheimnis Christi, der Mensch ist wie wir und doch Gott, hat keines die katholische Christenheit durch alle Jahrhunderte stärker beschäftigt; ungeheure mariologische Summen wurden verfaßt, aber seltsamerweise brechen die aufgetürmten Begriffsgebäude nach einer oft fieberhaft arbeitenden Periode wie kraftlos in sich zusammen. Auf solche Perioden folgt dann eine der entmutigten Desinteressiertheit: doch wohl deshalb, weil das »heilig öffentlich Geheimnis« Marias auf echt frauliche Art durch alle Begriffsgespinnste der Theologen, aber auch durch alle aufgehäuften Superlative der Prediger und Hymnologen hindurchgeht wie der Wind durch einen Stacheldraht: gleichsam selber an den Subtilitäten und Superlativen desinteressiert. Ist es, weil das Geheimnis der Frau überhaupt, und gerade das der Frau aller Frauen sich zwar immerfort offenbart und sogar preisgibt (warum sonst die vielen Marienerscheinungen?), aber nie so, daß es von den Empfängern durchschaut, gar »aufgearbeitet« werden kann? Das Paradox geht noch weiter: Das Geheimnis der jungfräulichen Mutterschaft Marias ist nicht nur ein geistiges, sondern zugleich ein ganz leibliches Wunder, und die Keuscheste aller Frauen verbietet der Christenheit nicht, sich Gedanken über das Intimste ihrer Leiblichkeit – die Vereinbarkeit zwischen echter Mutterschaft und echter Jungfrauschaft – zu machen und alle Hypothesen bis zu den ungereimtesten darüber aufzustellen, sie läßt ihr Geheimnis »öffentlich«, aber deshalb nicht weniger »heilig« sein. Nichts in ihr ist nicht übergeben und in den Dienst aller gestellt, und gerade dies ist das Königliche an ihr. So hat das Nachgrübeln über ihr Mysterium sich immer wieder in einen schlichten Hin-Blick aufzugeben, und die fromme Rhetorik angesichts der Einfachheit der Magd des Herrn betreten zu verstummen. Monstranzen haben ihren Sinn, doch wie sehr werden sie von dem Stückchen Brot widerlegt, das sie umrahmen; der Glaube verfertigt sie, aber er bedarf ihrer nicht: genießbar ist nur das Brot. Ein wenig so verhalten sich auch die Mariologie und Maria. Was wir im folgenden von ihr sagen, versucht ohne Rhetorik auf ihr heilig-offenbares Geheimnis zu verweisen.

Die Mutter ist Jungfrau

Natürlich muß das Mysterium des Sohnes zuerst wahrgenommen und angeeignet werden, ehe innerhalb seines Lichtes das von ihm abhängige und

* Der Titel stammt aus Goethes Gedicht »Epirrhema«.

es ergänzende Licht der Mutter aufscheint. So in der Bibel: erst in den späteren Evangelien taucht das marianische Geheimnis auf: bei Matthäus ganz hinbezogen auf Christus – Jungfrauengeburt als Erfüllung messianischer Weissagung –, bei Lukas sehr viel eingehender – nun werden alle Geschlechter sie selig preisen, . . . weil sie geglaubt hat –, bei Johannes in bedeutungsvoll symbolische Szenen eingeborgen: Kana und Golgotha. So auch in den ersten Jahrhunderten: erst muß das Mysterium Christi bis zur letzten Konsequenz durchdacht werden – »wirklich Gottes Sohn«, »homooios« –, damit gleichzeitig der (christologisch geforderte und gedeckte) Titel der Jungfrau-Mutter: *Theotokos*, Gottesgebärerin, seit Nikäa (325) auftaucht. Aber schon lange vorher sah man die Parallele zwischen der ungehorsamen Jungfrau und Mutter der Lebendigen: Eva, und der gehorsamen Jungfrau Maria, die damit zur Mutter des ganz neuen Lebensspenders geworden war: sie war ein Jemand, an den man bald auch Gebete zu richten begann (der Papyrus mit dem »Unter deinen Schutz fliehen wir, o Gottesgebärerin . . .« kann bis aufs Ende des 3. Jahrhunderts zurückgehen).

Dabei war die Jungfrauschaft von Matthäus und Lukas klar bezeugt, so daß man weniger sie als Marias echte Mutterschaft (gegen die leibfeindlichen Gnostiker) verteidigen mußte. Für Paulus war diese evident: »Geboren vom Weib, dem Gesetz untertan« (Gal 4,4). Niemand kam auf den Gedanken, dieses marianische Paradox von anderswoher zu sichten als vom Alten Testament, dessen klare Überbietung es darstellte: nicht nur die Unfruchtbaren (wie Sara, Hanna, Elisabet) gebären durch Gottes Kraft, sondern nunmehr gebiert ausdrücklich die vom Mann unberührte Jungfrau, in der diese Pneuma-Kraft Gottes endgültig die Alleinherrschaft gewinnt. Und zwar deshalb, weil das »Heilige«, das Maria gebären soll, »Sohn des Allerhöchsten« (somit nicht auch noch der eines irdischen Vaters) sein wird. Damit erhält die Jesajaprophezeiung der »jungen Frau«, die empfangen wird, um den »Gott mit uns« zu gebären (die Septuaginta übersetzt »die Jungfrau«, was im alten Zusammenhang nur heißt, daß die junge Frau noch unberührt ist), ihre überschwengliche Erfüllung. Der Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund ist so klar, daß an fremde Einflüsse nicht zu denken ist. Und gerade vom Alten Bund her betrachtet wird die Mutterschaft keine mythologisch-gnostischen Züge tragen dürfen: wird dann aber die Jungfräulichkeit mit ihr – jetzt nicht bei der Empfängnis, sondern bei und nach der Geburt – noch vereinbar sein?

Die Väter ringen darum. Einigen wenigen (die aber schon im vierten Jahrhundert unter die Häretiker gerechnet werden) scheint es glaubhaft, daß Maria nach Jesu Geburt andere Kinder auf natürlichem Wege gehabt habe, eben die »Brüder Jesu« im Evangelium. Dies erschien besonders Ambrosius mit der Gottesmutterschaft nicht vereinbar. Aber »Jungfräulichkeit

bei der Geburt« selbst? War das nicht entweder Dokerismus oder dann ein Widerspruch zu den Folgen, ja geradezu den Prärogativen der Mutterschaft?¹ Gegen alle Bedenken setzt sich seit der Zeit des Ambrosius und Zeno von Verona auch dieser dritte Aspekt der marianischen Jungfräulichkeit durch, weder aus Gründen manichäischer Leib- und Geschlechtsfeindlichkeit, noch aufgrund von Nachwirkungen früher Apokryphen (des zweiten Jahrhunderts, in denen eine Hebamme die Unversehrtheit Marias nach der Geburt prüft), sondern genau deshalb, weil das »inkarnatorische Gewicht« jungfräulicher Intaktheit aus der Reflexion über die »Immaculata Ecclesia« deren realsymbolisches Zentrum in der einzigen wirklichen *Immaculata*, in Maria gefunden hatte.

Natürlich steht im Hintergrund solcher Einschätzung der physischen Integrität eine Ganzheitsschau des Menschen, der Frau insbesondere, die unserem Zeitalter weitgehend verlorengegangen ist². In dieser Ganzheitsschau besagt Jungfräulichkeit – die geistig und physisch ohne jede Kastristik³ als Einheit gesehen wird – einen Zustand menschlicher Unversehrtheit, aber auch radikal-unbegrenzter Bereitschaft⁴, der durch den Geschlechtsverkehr aufgehoben und ins Partikuläre des Generationenprozesses

¹ Die Väter, die von der »Jungfräulichkeit während der Geburt« handeln, verbinden diese wohl etwas zu schnell mit dem Fehlen bei Maria aller seelischen Beschweren und Bangnis der Schwangerschaft, die bis zum Augenblick der Geburt selbst unbedingt auch und gerade ihre leibliche Seite hat. Da Maria aufgrund ihres glaubenden Jaworts mit dem Kind begnadet wurde, können die Leiden ihres Advents durchaus als eine Art frauliche Vor-Passion aufgefaßt werden. Ihr diese ganze Erfahrung, die sie aufgrund ihres Glaubens macht, absprechen, dürfte in der Tat ein unbewußtes Relikt von Dokerismus sein. Andererseits darf, wie noch auszuführen sein wird, die Integrität während der Geburt (wie immer man sie physiologisch erklären mag, durch eine Dehnung des Hymen zum Beispiel) als ein Wunder, das dem Wunder der jungfräulichen Empfängnis als Pendant entspricht, festzuhalten sein, aus den gleichen zu nennenden Gründen. Man beachte auch, daß die Deutung des kreißenden Weibes der Apokalypse auf die Kirche allein (unter Ausschluß Marias) von den meisten Vätern wohl auch deshalb so lange Zeit festgehalten wurde, weil es unmöglich schien, daß Maria, wenn sie in der Geburt jungfräulich geblieben ist, überhaupt Geburtsschmerzen gehabt haben könnte. Aber was bedeutet es denn für einen gewöhnlichen Menschen zu wissen, daß er den »Sohn des Allerhöchsten« zur Welt bringen und aufziehen soll? Die »Messiaswehen« sind nicht nur ein Mythologem, sondern eine aus dem Gedanken, daß die Erde etwas Überirdisches gebären soll, sich notwendig ergebende Folgerung.

² Dieses Zeitalter begnügt sich dann mit der eher armseligen, aber beruhigenden Annahme, daß Maria, die ein für allemal als Jungfrau empfangen hat, auch später, wenn ihr Hymen durchbrochen worden ist, mit Grund noch immer als Jungfrau bezeichnet werden kann. Man darf hier erinnern, daß Jovinian allem Anschein nach die *virginitas Mariae in partu* deshalb angriff, weil er gegen die kirchlichen Aszeten und Jungfrauen beweisen wollte, daß ihr Ideal im Grunde gar nicht mehr Jungfrau war. (Vgl. Cl. W. Neumann, *The virgin Mary in the works of S. Ambrose*. Fribourg 1962, S. 142 ff., 221.)

³ Über eine »kritische« Zerlegung des Begriffs der Jungfräulichkeit kann man z. B. J. H. Nicolas, *La Virginité de Marie, étude théologique*. Fribourg 1962, S. 24 ff. nachlesen.

⁴ Dazu Louis Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*. Paris 1976; dt. *Frau und Kirche*. Einsiedeln 1977.

abgetrieben wird. Dieser Zustand ist ein gesamt menschlicher, in dem alles Seelische und alles Leibliche ununterscheidbar integriert. Wird nun dieser Zustand in Maria zum inkarnierten Ausdruck sowohl der ganzen Glaubenshaltung Israels wie der ganzen Verfaßtheit der *Ecclesia* — die nach der Ansicht der Väter (Origenes u. a.) aus ihrem Zustand des Dirnentums durch den Erlöser in den der Jungfräulichkeit zurückversetzt, geradezu physisch re-virginisiert wird, dann beginnt man zu ahnen, weshalb Marias Integrität in und nach der Geburt von theologischem Belang ist.

Dazu kommt ein anderes, das wir heute deutlicher sehen als die christliche Antike und das Mittelalter. Jedes Kind — also auch Jesus — wird zu seinem menschlichen Selbstbewußtsein durch den Anruf des Mitmenschen, zunächst der Mutter, erweckt und empfängt Gehalt und Gestalt seines Weltbewußtseins von ihr. Eine Christologie, die wie die des Thomas von Aquin das Kind Jesus allenfalls etwas von Dingen, nicht aber von Personen lernen lassen will⁵, weil die potentielle Wahrheit in den Dingen untrüglich sei, während die aktuelle in den Köpfen der Mitmenschen verfälscht sein könne, hat wohl nie das Verhältnis von Mutter und Kind überhaupt, und dieser Mutter zu diesem Kind insbesondere theologisch bedacht. Das Kind, das in sein aktuelles Gottessohnbewußtsein eingeführt werden muß (soweit diese Funktion wenigstens partiell einem Menschen zufällt), kann einzig von einer in jeder Beziehung unversehrten Mutter auf diesem Weg geführt werden.

Aber wie kann ein ganz jungfräuliches Wesen zugleich ganz Mutter und mütterlich sein? Die Antwort liegt beim überschattenden Heiligen Geist, der der Jungfrau das Kind des ewigen Vaters schenkt und damit ihre glaubende und hoffende Liebe zu Gott verwandelnd hinlenkt auf dieses Gottesgeschenk, das Gott in Menschengestalt ist. Wird aber — so müssen wir weiterfragen — Maria damit nicht zu einem völlig unirdischen Wesen, das jeden Kontakt mit unserer rauen, brutalen Sünderwelt verliert? Um als jungfräuliche Mutter dieses Kind zu erziehen und in seine Sendung einzuführen, muß ihrer Jungfräulichkeit auch vollkommene Heiligkeit entsprechen: gehört sie aber dann noch zu unserer Welt?

Zwischen den Äonen

Die wirkliche Antwort auf diese Frage wird vom Sohn und von seinem Auftrag her erfolgen. Aber sie war nicht leicht zu finden. Denn zunächst war klar, daß Maria vollkommen solidarisch sein mußte mit der Menschheit, in deren Namen sie ihr Jawort zu Gott sprach, und dies besagte doch, daß sie, anscheinend wenigstens, unter dem Gesetz dieser Menschheit, also

⁵ S. Th. III 12, 3c und ad 2.

der erbsündigen Verfallenheit der Adamskinder gestanden haben mußte. Konnte sie etwas anderes sein als der zusammengefaßte, persongewordene Schrei des ganzen Geschlechts nach Erlösung, wenn auch hinaufgeläutert zu einem reinen, hoffenden Glauben: »Ach, daß Du die Himmel zerrisest und herabkämst!« (Jes 63,19). Hätte Maria nicht des Gereinigtwerdens von der gemeinsamen Verfallenheit bedurft, wie hätte sie dann mit uns solidarisch sein können?

Dieser Gedanke war im Geist vieler Kirchenväter und noch der großen Scholastiker bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts so verwurzelt, daß er darin gleichsam ungestört neben dem andern Gedanken lebte, daß die Mutter Jesu ohne Zweifel der reinste und heiligste aller Menschen war: *Panhagia*, die Allheilige, nannten sie die Griechen (und tun es bis heute), auch wenn sie an der durch Sündenfolgen bestimmten Konstitution Marias festhielten (und gerade heute, nach der Definition der unbefleckten Empfängnis, mehr als je festhalten).

Ohne hier auf die Geschichte des Problems im einzelnen eingehen zu können, sei nur angedeutet, in welcher Richtung man die Lösung suchte: die endgültige Reinigung, so nahm man durchschnittlich an, vollzog sich im Augenblick der Überschattung durch den Heiligen Geist: hier wird die an sich unvollkommene — wenn auch noch so geheiligte — irdische Materie endgültig der vom Himmel her eingepprägten Form zugestaltet. Später rückte man den Zeitpunkt dieser Reinigung noch weiter zurück: bis zum Augenblick *nach* der (passiven) Empfängnis Marias. Nur so schien beides gewahrt werden zu können: daß Maria selbst der erlösenden Kreuzesgnade bedarf und daß sie dem ganzen Menschengeschlecht solidarisch bleibt.

Entsprechend schrieben ihr manche Kirchenväter Unvollkommenheiten zu; der Gedanke des Origenes, sie sei unter dem Kreuz beim Anblick der Gottverlassenheit des Sohnes von Zweifeln befallen worden, wirkte lange nach. Andere, wie Chrysostomus, schrieben ihr Vordringlichkeit (bei Kana, beim Verwandtenbesuch) usf. zu. Wäre sie sonst ein echter Mensch gewesen?

Antworten wir nicht allzu rasch mit einem beherzten Ja; bedenken wir vielmehr die Verluste, die die menschliche Natur durch Einbuße ihrer paradiesischen Privilegien und ihren Fall in die Vergänglichkeit, in die »vanitas« (Röm 8,20) erlitten hat: in Leiden, Krankheit, Tod, in Unwissenheit und Angst, in Fehlleistungen, weil falsche Ziele angestrebt werden, in Begierlichkeiten, die aus einer Gespaltenheit zwischen Trieb und Geist hervorgehen und eigentliche Sünden erzeugen, in Leidenschaften (*pathé*), die — schon in Platons Rossegleichnis — dem lenkenden Verstand nicht gehorchen . . . Wie schwer ist es, in dieser Aufreihung einen Grenzstrich zu ziehen! Was davon ist (in unserem Sinne) erbsündig, was ist schuldhafte Folge dieser Erbschuld und was ist schuldlose?

Die Griechen und die westlichen Theologen nach Augustinus zogen diesen Grenzstrich verschieden. Für die Griechen, die den westlichen Erbsündenbegriff nicht kennen, ist jede Art von Unwissenheit, von Schmerz und Tod, von Regung der Leidenschaft ein Symptom unserer Entfremdung vom paradiesischen Zustand, und ohne Zweifel hat Maria an alldem trotz ihrer vollkommenen Heiligkeit teilgehabt. Augustin und die ihm Folgenden dagegen verstanden die Erbsünde als den Verlust der Gnade und Freundschaft Gottes und die Fesselung der menschlichen Freiheit, die aus eigener Kraft das ursprüngliche Gottesverhältnis nicht mehr herstellen kann. Damit wird das Unverständnis der Orthodoxen und ihr Widerstand gegen die Definition der Unbefleckten Empfängnis begreiflicher.

Aber es wird außerdem einsichtig, wie geheimnisvoll Maria, auch wenn sie ohne (augustinisch verstandene) Erbsünde empfangen wurde, teilnimmt an den Verfallenheiten der Menschennatur und so mit allen Generationen nach Adam solidarisch sein kann. Nun kann sie mit ihren Verwandten zusammen von Jesus als Beispiel für jenen »alten Äon« verwendet werden, den seine Jünger verlassen sollen, sie kann dem Zwölfjährigen gegenüber »Nichtverstehen« zeigen, das sich zweifellos fortsetzt und durch Ängste steigert, da ihr Sohn Dinge unternimmt, die ihn den Verwandten als »wahnsinnig« erscheinen lassen. Und wenn Origenes von »Zweifel« unter dem Kreuz spricht (denen ähnlich, wie sie der Täufer im Kerker erfuhr), wie nah könnte er, trotz allem Irrtum, der Wahrheit kommen, da die Mutter sicherlich irgendwie an die Gottverlassenheit ihres Sohnes teilnahm, — der sich inmitten dieser Finsternis von ihr lossagte: »Siehe da deinen Sohn!«

Wo lebt in Wahrheit diese Frau? Unfestlegbar zwischen den Äonen: paradiesisch lauter, aber innerlich und äußerlich aller Unbill der gefallenen Welt ausgesetzt, wie keine andere als Jungfrau dem Neuen Bund zugehörig, und doch als die Mutter von »Fleisch und Blut« als Exempel für den Alten dienend . . . In ihrer rein-menschlichen Weise nimmt sie teil an der Existenzart ihres Sohnes, der, »nicht von dieser Welt«, in sie hinabsteigt, um ihr in allem gleichzuwerden außer der Sünde, aber gerade die Sünde, das ihm Fremde, am Kreuz auf sich lädt, um sie durch gottverlassenes Leiden »hinwegzutragen«.

Im Sohn — so sagten wir anfangs — liegt der Schlüssel dafür, daß auch die Mutter zwischen den Äonen lebt. Und zwar insofern als der Sohn das bloße »Mit-Sein« intensivieren kann zu einem »Für-Sein«. Dieses »Für-Sein« (das »pro nobis« des Credo) ist das Zentrum des urchristlichen Glaubens, an ihm ist alles übrige aufgehängt: die Gottheit Jesu, die Trinität Gottes, die eschatologische Hoffnung der Menschheit. Bloßes Mit-Sein ist unter Sündern ja nichts Heilvolles; sofern die Freiheit aller im letzten gefesselt ist, kann kein »Erbsünder« den andern zu Gott hin befreien; alle sind wir, nach dem Wort des Schächers, »in derselben Verdammnis« (Lk

23,49). Nur der, der schon frei ist, kann andere zu Gott hin befreien, kann, indem er vollkommen *für* die andern eintritt, sich zu einem von ihnen und mit ihnen machen.

Was Maria angeht, so war für die Theologie am Ende eine Entscheidung notwendig: sollte ihre Solidarität mit der Menschheit letztlich auf dem Mit-Gebundensein in der Gottferne aufrufen oder auf dem Für-Sein des Sohnes, jenem Für-Sein, zu dem durch seine Befreiungstat auch alle Christen nachträglich hinübergerufen werden in das Für-Sein? Da diese Mutter aber als ganze für den für-seienden Sohn dasein sollte, ergab sich die letzte Entscheidung von selbst, zumal als Duns Scotus als erster zeigte, daß Maria die Begnadung zu solchem Für-Sein wie die übrigen Christen, nur auf intensivere Art, vom Erlösungswerk des Sohnes her erhielt.

Das letztere erklärt denn auch, daß Maria keineswegs als ein himmlisches und präexistentes Wesen, wie der Sohn, in die menschliche Kondition herabstieg, sondern, in der Geschlechterreihe aus Adam her von menschlichen Eltern abstammend, ein Mit-Sein besaß, das durch die Gnade Gottes von vornherein zu einem Für-Sein intensiviert wurde. So wird die natürliche Teilnahme an den Leiden und natürlichen Gebrechen der menschlichen Natur nicht aufgehoben, aber von vornherein mit dem Index einer von Christus herstammenden Fruchtbarkeit versehen.

Außerlich betrachtet steht die Mutter Jesu zwischen den Äonen; tiefer gesehen steht sie ganz im Neuen Äon, der aber deshalb der Neue ist, weil er die Verfallenheiten des Alten in sich übernommen und im Werk des Kreuzes überwunden hat.

Man kann zuletzt fragen, ob Maria gestorben ist, da Tod doch Sündenfolge besagt. Aber warum sollte sie nicht gestorben sein, da ihr schuldloser Sohn für alle starb? Sehr wohl aber kann ihr Tod mehr ein Sterben-Für als bloßes Sterben-Mit (den Sündern) gewesen sein; doch die einzelnen Momente ihres Hinübergangs — vom Abschied aus dieser Welt bis zu ihrer vollkommenen, seelisch-leiblichen Aufnahme in die Herrlichkeit, wo sie die Mitte des himmlischen Jerusalem, der Braut des Lammes bildet — bleiben uns verborgen.

Die Einheit der Mariologie

Mit steigender Eindringlichkeit fragt die moderne Mariologie, ob und wie die diversen Aspekte des Mariengeheimnisses, wie sie sich durch die evangelische Geschichte, aber auch durch die dogmatische Reflexion hindurch entfaltet haben, aus einem einzigen Blickpunkt her in ihrer Einheit geschaut werden können. Gewiß kann es bei Glaubenswahrheiten, die wesentlich auf einer Offenbarungsgeschichte aufrufen, nie darum gehen, die Einzelaspekte aus einem Begriff heraus zu deduzieren (nicht einmal so, wie Hegel,

die christliche Offenbarung in eine Geschichtsphilosophie einbeziehend, ihre Rationalität aus dem Gesamtereignis des sich explizierenden Geistes erklärt); wir bleiben in der Mariologie nicht minder als in der Christologie, in der Lehre von der Gestalt der Kirche und ihrem Verhältnis zur Welt usw. immer angewiesen auf die aus nichts Vorgegebenem ableitbare Art, wie Gott in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi sich selbst auslegt: als der ewig Dreieinige, als der die Welt bis zur Hingabe seines Sohnes Liebende, als der uns seinen und Christi Geist in die Seele Eingießende. Ohne die Abfolge der geschichtlichen Ereignisse gäbe es keinerlei Möglichkeit, solche Grundwahrheiten auch nur als möglich zu ahnen, geschweige denn sie von einem Begriff her als wirklich zu postulieren.

Aber gibt es, wenn dies zugegeben ist, nicht doch in der Christologie so etwas wie eine mögliche Zusammenschau der Hauptgesichtspunkte, sogar über die Schlüsselformel von Chalkedon hinaus, die zwar den soteriologischen Aspekt voraussetzt und ihn schützen und wahren will – nur einer, der zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch in einer (göttlichen) Person ist, kann wirksam durch sein Fürleiden die Menschheit von ihren Sünden erlösen und sie mit Gott versöhnen –, aber diesen Aspekt nicht ausdrücklich mitformuliert? Ordnet sich, wenn man Christus in der Weite und Offenheit dieser Formel betrachtet und dabei seine Erlösersendung vom Vater her im Heiligen Geist mitbedenkt, nicht alles harmonisch vor dem geistigen Auge? Ist er, als das ewig vom Vater ausgehende Wort und sein geliebter, gleich-wesentlicher Sohn nicht dazu prädestiniert, derjenige zu sein, in dem und für den eine Welt – falls Gott eine solche schaffen will – als in ihrem Urbild und Endziel entstehen wird, und der – falls diese Welt sich in der Sünde von Gott entfremdet – als der vom Vater Ausgehende (*processio*) auch vom Vater gesendet werden wird (*missio*), sie durch sein Leiden heimzuholen? Liegen für einen solchen betrachtenden Blick nicht die drei »Ämter« Christi notwendig ineinander: daß er als das Wort und die Weisheit Gottes der Lehrer der Welt ist, als der Versöhner am Kreuz ihr ewiger Hoherpriester, als der Auferweckte und zur Rechten des Vaters Erhöhte ihr endgültiger König? Offenbart er in seinem Ausgang und in seiner Rückkehr zu ihm (in dem er durch den Heiligen Geist die Welt einbezieht) nicht auch unmittelbar die innertrinitarische Lebendigkeit Gottes? Christologie hat, gerade wenn man das Evangelium und seine kontemplativ-dogmatische Auslegung zusammenschaut, eine verblüffende, immer überzeugendere Einheitlichkeit.

Kann man dasselbe von der Mariologie sagen? Die neueren Bemühungen um das Auffinden eines marianischen Formalprinzips scheinen das nicht zu befürworten, da sie sich in der Festlegung dieses Prinzips nicht einigen können. Die meisten möchten es in Marias Mutterschaft erblicken, die natürlich zunächst eine physische ist, aber als solche das vorherige geistige

Jawort einschließt und voraussetzt, ein Jawort, das in seiner vollkommenen Offenheit auch das Ja zum Kreuz einfaßt, wo die Kirche geboren wird und wo Maria, als die vom Kreuz her Vorerlöste, mit ihrem Sohn zusammen und durch seine ausdrückliche Verfügung auch Mutter der Kirche, der Christen, aller erlösten Menschen wird. Von diesem Zentrum aus würden dann auch die übrigen Geheimnisse Marias verständlich: Jungfräulichkeit, Unbefleckte Empfängnis, leibliche Aufnahme in den Himmel. Aber geht das wirklich so einfach? Ist dieses Verhältnis von Vorerlöstsein – das für Maria notwendig ist, um physische Mutter des Gottessohnes werden zu können – und von Miterlösen – wodurch sich das mütterliche Verhältnis zum Sohn in ein solches der »Gehilfin«, der geistlichen »Braut« verwandelt, durchsichtig? So nämlich, daß man im ersten Aspekt den zweiten, im zweiten den ersten mitsehen könnte? M. J. Scheeben hat in seiner Dogmatik diese Einheit vertreten, indem er die Gottesmutterschaft Marias als »matrimonium divinum« bestimmte und von »gottesbräutlicher Mutterschaft« und »gottesmütterlicher Brautschaft« sprach. Aber dazu ist zweierlei kritisch zu sagen. Einmal, daß die Kirchenväter zwar das Bild der bräutlichen Vereinigung gern auf die Einigung der Gottheit mit der (gesamten!) menschlichen Natur im Schoß Marias anwandten, aber nicht Maria selbst als die Braut ansahen. Sodann, daß seit dem zweiten Jahrhundert (Irenäus, aber durchaus schon auf Paulus 2 Kor 11, Eph 5 gründend) die eigentliche Braut Christi die Kirche und nicht Maria ist.

Dies letztere ist so evident, daß man in neuester Zeit versucht hat, in Maria nicht sosehr den (Mit-)Ursprung der Kirche zu sehen, als vielmehr die von Christus am Kreuz erlöste Kirche als das umgreifende Prinzip zu verstehen, von dem her Marias Funktion als eine den andern Christen analoge, wenn auch daraus hervorragende begreiflich würde. Ist doch jeder durch Christus Erlöste an seinem Ort durch Gnade zur aktiven Miterlösung bestimmt; Maria stünde dann unter dieser »breiteren, allgemeinen Kategorie«⁶ als ein eminenter Einzelfall. Diese Sicht wird dem traditionellen Gedanken, den das Zweite Vatikanum aufgewertet hat, gerecht, daß Maria wesentlich Glied der Kirche ist, gerade sofern sie die vollkommen und damit Höchst-Erlöste ist; aber es wird nun schwer, deutlich zu machen, wie sie leiblich-geistig die Mutter Dessen sein konnte, von dem her und durch dessen Tun und Leiden es allererst Kirche gibt.

Daß der einheitliche Blick schwer gewonnen wird, zeigt schon der große Einsatzpunkt der kirchlichen Mariologie: die Parallele Eva-Maria-Kirche in der Theologie des zweiten Jahrhunderts (besonders bei Irenäus). Denn das Verhältnis Evas zu Maria ist nicht identisch mit dem Verhältnis Evas zur Kirche: Eva hat durch ihr Ja zur Schlange, ihren Ungehorsam Gott

⁶ Alois Müller, Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis. In: *Mysterium Salutis* III/2 (1969), S. 415.

gegenüber die Sünde und Entfremdung in die Welt gebracht, Maria war durch ihr gehorsames Ja zu Gott Anlaß zur Menschwerdung des Erlösers: hier herrscht der Gegensatz vor. Aber Eva war die »Mutter der Lebendigen« für die irdische, sterbliche Menschheit, die Kirche (aus der Seite des Gekreuzigten hervorgehend wie Eva aus Adams Seite) ist durch Wort und Sakrament die »Mutter der Lebendigen« für die zum ewigen Leben berufene Menschheit. Hier herrscht nicht Gegensatz, sondern Analogie. Dieses Unterschieds wegen bleibt durch die ganze Väterzeit hindurch Maria (als physische Mutter Jesu) ein »Typus« der Kirche, die als die eigentliche »Braut« und Gehilfin Christi durch ihn zur Mutterschaft ihren geistlichen Kindern gegenüber befähigt wird. Die Spannung möchten die modernen Mariologen beheben, vornehmlich in der Nachfolge Scheebens. Aber ist sie behebbar?

Wir wollen, um uns einer Antwort zu nähern, an einem Punkt ansetzen, der von den Theologen zwar selbstverständlich gewußt, aber kaum je ausdrücklich reflex bewußt gemacht wird. Der Mann ist in geschlechtlicher Hinsicht eindeutig, sowohl was seine körperliche Zeugungsfunktion wie was sein Verhältnis zur Frau betrifft: dieselbe Frau ist seine Gattin und die Mutter seines Kindes. Die Frau besitzt diese Eindeutigkeit nicht: zwei Zonen ihres Körpers sind geschlechtlich belangvoll: die eine für ihren Gatten, die andere für das Kind, das sie ernähren wird. Womit das Wichtigere gesagt ist, daß sie sich als geschlechtliches Wesen zwei Personen gegenüber in einem wesentlichen Verhältnis befindet: dem zeugenden Gatten und dem erzeugten Kind. Wir können, von aller Frauenfeindlichkeit der Griechen absehend, ihnen doch in der Feststellung zustimmen, daß die Dyas, die Zweizahl, der Weiblichkeit zuzurechnen ist (es besteht ja im trinitarisch denkenden Christentum keinerlei Anlaß, die Zahl Eins höher zu schätzen als die Zahl Zwei, was für die monistisch denkenden Griechen verstehbar ist).

Das Gesagte gilt für den zweigeschlechtlichen Menschen, sofern dieser innerhalb des in unserer (gefallenen) Welt »normalen« Gebrauchs und Verlaufs der Geschlechtlichkeit betrachtet wird, wo eine Generation die andere ablöst, eine die nächste erzeugt, um selber im Tod zu verschwinden. Daß es jenseits dieses »Werde und Stirb« ein Verhältnis zwischen Mann und Frau geben könnte, insbesondere ein Verhältnis, das den Dualismus zwischen Gatte und Kind überwinden könnte, ist von der geschichtlichen Erfahrung her nicht absehbar. Nur ganz abstrakt und unanschaulich könnte man sagen, daß ein derartiges Verhältnis in Einheit das erschöpfende Für- und Zu-Einander von Mann und Frau darstellen müßte, das jetzt unaufhebbar in das geschlechtliche Doppelverhältnis der Frau zum Gatten und zum Kind auseinanderfällt. Wollte man dieses unanschauliche Idealverhältnis auf die erfahrbare geschlechtliche Ebene projizieren, so käme

man in die Nähe dessen, was S. Freud den Ödipuskomplex genannt hat: das Kind (das ja nach Freud im Mutterleib seine ideale, ganz bei-sich-seiende Existenzperiode hatte) drängt in den Schoß zurück und sucht sich die Stellung des Vaters, bzw. des Gatten zu sichern: Laios wird (unbewußt) umgebracht und Ödipus vermählt sich mit Jokaste, ein Verbrechen an der geschlechtlichen Natur, das gesühnt werden muß und noch in Söhnen und Töchtern als Fluch fortzeugt.

Dennoch könnte der auf der sexuellen Ebene unmöglich erfüllbare Wunsch, das reine Zueinander von Mann und Frau darzustellen, einer Sehnsucht des Menschen entsprechen, die man mit aller Vorsicht als archetypisch bezeichnen könnte, wovon – der Vergleich ist wiederum mit aller Vorsicht und mit jedem erforderlichen Vorbehalt zu ziehen – das gnostische Ideal der Götter-Syzygien eine Projektion bildete. Aber diese Archetypen und Projektionen müssen völlig zurückgelassen werden, wenn wir uns jetzt dem Verhältnis Christi zu Maria nähern wollen. (Es wäre denkbar, daß die Kirchenväter sich wegen der damals noch lebendigen griechischen Mythen scheuten, das Verhältnis zwischen Maria und der Kirche anders zu deuten denn als solches zwischen Typos und Antitypos.)

Zunächst: soll so etwas wie *bräutliche* Mutterschaft Marias ihrem Sohn gegenüber (nach Scheeben) überhaupt in Frage kommen, so ist eine Vaterschaft Josefs *apriori* ausgeschlossen, nicht allein deshalb, weil Jesus in einem solchen Fall allen Ernstes zwei Väter hätte⁷, sondern weil er unmöglich, auch nicht in geistlichem Sinn, an den Ort rücken könnte, wo Josef gestanden hat. Dies weist von einer neuen Seite auf die Notwendigkeit der Jungfräulichkeit Marias hin. Sie ist dann erfordert, wenn Marias Sohn in Wahrheit und Ganzheit der Sohn des göttlichen Vaters sein und bleiben soll; aber auch dann, wenn Maria, die Mutter, in einer geistlichen Weise zur Braut ihres Sohnes werden soll. Dies kann in keiner Weise die naturhaft-geschlechtliche Ebene berühren, muß aber trotzdem ein Aspekt jener unaufhebbaren Beziehung sein, in der Mann und Frau einander zugestaltet sind, ohne Zweifel auch noch im ewigen Leben, wo »nicht mehr geheiratet und zur Ehe genommen wird« (Mt 22,30), aber die Differenz der Geschlechter sowenig aufgehoben ist wie die wesentliche Fruchtbarkeit des Menschen.

Nun ist das Moment der Bräutlichkeit der Mutter Jesu ihrem Sohn gegenüber von der Schrift her nur über den Gedanken an die Kirche zugänglich, und deren Bräutlichkeit erscheint als die Vollendung und letzte inkarnatorische Konkretisierung des Verhältnisses Jahwes zu seinem Volk. Die alttestamentlichen Stellen, wo von dieser Bräutlichkeit die Rede ist, sind so deutlich, ja zuweilen (wie im Fall Hoseas) so tragisch-konkret, daß

⁷ Ceterum duo jam patres habebuntur, Deus et homo, si non virgo sit mater. Tertullian, Adv. Marc. IV 10. Vgl. J. Ratzinger, Die Tochter Zion. Einsiedeln 1977.

von einem bloßen literarischen Vergleich keine Rede sein kann. Diese Stellen weisen aber doch erst voraus auf eine Vollendung des Verhältnisses, auf die Zeit, da die untreue, vielfach befleckte Braut so gereinigt sein wird, daß sie von Gott als »immaculata Ecclesia« (Eph 5,27) heimgeführt werden kann. Die Verheißung, sie werde gewaschen werden, erfüllt sich dort, wo der Bräutigam sie in seinem eigenen Blute wäscht (Apk 1,5; 7,14), um sie als »keusche Jungfrau« (2 Kor 11,2) sich zuzuführen. Nun kann diese Verbindung gerade in der inkarnatorischen Erfüllung noch weniger abstrakt oder bildlich sein als im Alten Bund; die »Braut« muß gerade als »immaculata« eine personale Realität haben, und zwar nicht (wie der späte Augustinus meint) erst eschatologisch, weil, wie die kirchliche Reflexion gefunden hat, schon die Menschwerdung des Sohnes diese Immaculata voraussetzt. Unaufhebbar ist dieser Zirkel: daß jene, die das Produkt (als Kirche) *dieses Mannes* ist, ihn zugleich (als Mutter) hervorbringt, nicht als eine zweite, andere, sondern als die gleiche, sofern Maria als die Ganz-, das heißt Vor-Erlöste ihm, den sie gebiert, sowohl ihre unbefleckte Jungfräulichkeit wie ihre mütterliche Fruchtbarkeit verdankt. Man kann also nicht sagen, daß sie über der Kirche schwebt — sie ist Teil und Glied der Kirche —, aber auch nicht, daß sie nichts weiter ist als ein Glied, und daß alle eschatologisch (nach Tilgung der Erbsünde und all ihrer Folgen) Marias Stellung einholen werden, denn keiner andern als ihr und ihrem Jawort ist die Menschwerdung des Erlösers aller zu verdanken. Deshalb kann die Bräutlichkeit der ganzen Kirche, an deren Fruchtbarkeit jeder lebendige Christ teilhat — er kann Christi »Bruder, Schwester und Mutter sein« (Mt 12,56) — auch nicht einfach identisch sein mit derjenigen Marias und ihres Jaworts am Kreuz, wodurch sie, die selbst Vor-Erlöste, in ihrem kreatürlichen Rang die Existenz von Kirche miterwirkt hat.

Warum diese beiden Zirkel auflösen wollen: den zwischen Kirche und Maria und den zwischen Mann und Frau (Christus und Maria)? Zum ersten muß man sagen, daß Maria nur auf Kirche hin und als ihr Urbild vorerlöst wurde, daß aber Kirche sich trotzdem Maria mitverdankt. Zum zweiten aber hat zu gelten, daß die Frau als die »Herrlichkeit« und als die Antwort auf den Mann aus ihm geschaffen wurde (was für »Adam« und Christus gilt), daß aber »wiederum der Mann durch das Weib da ist« (1 Kor 11,12) (was von den Nachkommen Adams, aber in einmaliger Weise von Christus wahr ist). Und wenn die Frau auch in Maria — weil sie Antwort auf das Wort bleibt — »zwei« bleibt, Mutter und Braut, so ist in ihr diese Zweiheit von einer solch einheitlichen Lebendigkeit, daß sie deshalb Mutter wird, weil sie nicht nur Jungfrau, sondern vorweg ein Teil der Braut ist, und daß die Braut (-Kirche) immer neu mütterlich fruchtbar wird, weil sie Anteil erhält an der Fruchtbarkeit Marias, die diese vom Heiligen Geist und vom dreieinigen Gott geschenkt erhält.

»Jungfrauengeburt«: Biblischer Grund und bleibender Sinn

Von Leo Scheffczyk

Es ist eine wohlbegründete Annahme, daß die katholische Marienlehre heute vor allem von dem Problem der »Jungfrauengeburt« umgetrieben wird¹. Die Bewegungen sind hier so heftig, daß sie das Mariengeheimnis als ganzes zu verkehren und umzudeuten drohen, zum Beispiel in ein bloßes Vorbild hingabevollen Glaubens (das Maria tatsächlich *auch* darbietet) etwa in Angleichung an die Gestalt des gläubigen Josef² (welche Parallele nun gänzlich unzutreffend ist). Der Wucht der aus dem modernen Denken (besser aus dem »Räsonieren«) und Empfinden herkommenen Aversionen scheint kein Argument gewachsen. In Wirklichkeit jedoch bedarf der wahre Glaube zeitweilig solchen Widerstandes, um sich zu bewähren. Für ihn gilt wie für alles Hohe in der Menschheit: »Die großen Angelegenheiten der Menschheit, von den Gegnern häufig für abgetan erklärt, sind nur, wenn man sie aufgibt, verloren« (A. Hübner).

Aber handelt es sich bei der »Jungfrauengeburt« wirklich um eine »große Angelegenheit«, die unaufgebbar ist? Der evangelische Exeget G. Friedrich erklärte, von den neutestamentlichen Kindheitsgeschichten ausgehend, in denen diese Wahrheit vor allem grundgelegt ist, daß zwar der Glaube an die »Gottessohnschaft« Jesu Christi heilsnotwendig sei, nicht aber der Glaube an die »Jungfrauengeburt«³. Demgegenüber ist jedoch nicht nur an der Tatsache festzuhalten, daß das »geboren aus der Jungfrau« (zusammen mit dem »vom Heiligen Geist«) schon in den ältesten Formen des »Apostolischen Glaubensbekenntnisses« enthalten ist⁴, sondern auch der Umstand zu bedenken, daß es nicht die Exegese ist, die darüber befinden kann, was glaubensnotwendig ist oder nicht. Dieses Urteil steht überhaupt keiner menschlichen Instanz zu. Das weiß allein der Glaube selbst, der in der Gemeinschaft des Leibes Christi lebt und webt. Er aber konstruiert sich seine Inhalte und ihren Zusammenhang in der Heilsordnung nicht, er kann sie nur empfangen und entgegennehmen.

¹ Die wohl neueste Stellungnahme (positiver Art) zu diesem Fragekreis im deutschen Raum vgl. bei dem evangelischen Theologen W. Künneth, *Fundamente des Glaubens. Biblische Lehre im Horizont des Zeitgeistes*, Wuppertal 1975, S. 112–122.

² So bei H. Küng, *Christ sein*, München 1975, S. 449.

³ G. Friedrich, *Schwierigkeiten mit dem Apostolicum*. In: *Veraltetes Glaubensbekenntnis?* Regensburg 1968, S. 84.

Ähnlich H. Küng, a. a. O., S. 446 f.

⁴ Das altrömische Symbolum reicht bis ins 2. Jh. zurück; vgl. C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim hl. Augustinus*, St. Ottilien 1960, S. 100.

An diesen Urgestus des Empfangens ist auch die Theologie gegenüber dem Glauben gebunden. Ihr obliegt dann freilich die zusätzliche Aufgabe, das Angenommene in seinem Sinn aufzuschließen und weiter zu entfalten. Darum ist die Theologie zunächst eine positiv-feststellende Wissenschaft, danach eine verstehende und erklärende. Diese Aufgaben hat sie auch gegenüber dem Glauben an die »Jungfrauengeburt« zu leisten. Dabei kann es durchaus sein, daß sie das, was der evangelische Exeget als unzusammengehörig und trennbar betrachtet (»Gottessohnschaft« und »Jungfrauengeburt«) durchaus als zusammenhängend und unzertrennlich erweist.

Die biblisch-geschichtlichen Wurzeln

Die Theologie ist nach wie vor berechtigt und gehalten, den Glauben an die »Jungfrauengeburt« aus dem Urgestein der biblischen Verkündigung zu erheben und darauf zu gründen, und dies trotz der von der Exegese dagegen erhobenen Schwierigkeiten; denn auch hier gilt der Satz J. H. Newmans, daß »zehntausend Schwierigkeiten nicht einen Zweifel machen«⁵. Die Exegese ist von ihrer historisch-kritischen Aufgabenstellung her befugt, solche Schwierigkeiten aufzuweisen: etwa die geringe Zahl der Fundstellen für diese Wahrheit (im Grunde nur Mt 1,18 f. und Lk 1,35), die formalen Anklänge an außerchristlich-religionsgeschichtliche Motive (»Göttersöhne« und ihr wunderbares Zur-Welt-Kommen), verschiedenartige theologische Einstellung zu dieser Wahrheit auf Grund andersgearteter Gesamtkonzepte (»Präexistenzchristologie« bei Paulus und Johannes, die diese Wahrheit weniger hervorkehren mußten), Sohn-Gottes- und Immanuel-Verheißung bei Lukas und Matthäus (die dementsprechend die Jungfrauengeburt stärker hervorkehrten). Aber keines dieser Daten kann die Tatsache als solche und ihre historische Glaubwürdigkeit erschüttern⁶. Die relative geringe Zahl der Berichte ist kein Beweis gegen die Echtheit des Berichteten (zumal, wenn man anzugeben weiß, warum nicht alle Autoren darüber berichten mußten)⁷; die angeblichen Parallelen zu den außerchristlichen »Göttergeburten« aus »Jungfrauen« muß man sich einmal näher ansehen, um zu begreifen, daß hier keinerlei wirkliche Abhängigkeiten be-

⁵ J. H. Newman, *An essay in aid of a Grammar of assent* (1870; ed. Longmans, London 1913), S. 157.

⁶ Zur historischen Glaubwürdigkeit der Berichte über die Jungfrauengeburt vgl. H. Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*. Würzburg ³1974, S. 42 ff.

⁷ Ein Beispiel dafür, wie wenig die Exegese die Problematik des »argumentum e silentio« reflektiert, zeigt G. Lattke, *Lukas 1 und die Jungfrauengeburt*. In: *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Katholisches Bibelwerk Stuttgart) 1970, S. 89. Hier ist auch die Bedeutung der Geschichte (Historie) für den Glauben verkannt.

stehen⁸ (die Befruchtung der Danae durch Zeus in Form eines goldenen Regens kann ernstlich nicht als Vorbild der biblischen Aussage über das »Herabkommen des Heiligen Geistes« auf Maria [vgl. Lk 1,35] ausgegeben werden); das Schweigen anderer Hagiographen (Mk, Joh, Paulus) ist keine Bestreitung und ist im übrigen auch kein vollkommenes und totales; denn Markus bezeichnet Jesus auffallenderweise nur als »Sohn Marias« (Mk 6,3); Paulus aber hat mit dem schlichten »geboren aus dem Weibe« (Gal 4,4) die Mutter Jesu in die Heilsgeschichte einbezogen und die Wirklichkeit des präexistenten Gottessohnes mit der Realität einer irdischen Geburt so eng verknüpft, daß diese Frau und Mutter von vornherein auch bei ihm eine einzigartige Stellung erhält.

Das Verhältnis der Mutter zu diesem einzigartigen Sohn ist aber auch das Leitmotiv, das die beiden Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas bestimmt. Bei ihrer Interpretation ist zunächst nicht ausschlaggebend, wie sie der moderne Mensch versteht oder allenfalls noch verstehen kann, sondern wie sie die Evangelisten verstanden haben. Matthäus läßt schon im Stammbaum (1,1–17) Jesus Christus als das Ziel der Heilsgeschichte und als die Erfüllung aller alttestamentlichen Heilserwartungen erkennen, als den Messias, über dessen Geschick die besondere Führung Gottes waltet. In dieses machtvolle Walten Gottes ist aber auch die Mutter eingeschlossen, die deshalb bezeichnenderweise auch mit der Weissagung Jes 7, 14 (*ha almah*) in Verbindung gebracht wird. Was dort noch die »junge (heiratsfähige) Frau« bedeutet und was der Evangelist mit dem griechischen Wort »neānis« hätte wiedergeben können, übersetzt er mit dem prägnanteren *parthénos* (der Septuaginta), das das Moment der Jungfräulichkeit formell in sich enthält⁹. Die in den Zusammenhang aufgenommene Darstellung der Josefsgestalt zeigt, daß der Evangelist wirklich an eine vaterlose Geburt Jesu glaubte; die Verbindung zum Alten Testament hin und die Verankerung in der Heilsgeschichte zeigen weiterhin, daß er diesen Glauben nicht erfunden hat.

Als Gegenargument bliebe nun höchstens noch die Annahme, daß Matthäus hier eine vom damaligen Weltbild beeinflusste Legende zum Zwecke der »Erhöhung« des Messias erzähle. Aber der Rückgriff auf das alte Weltbild und seinen Drang zum Wunderbaren erklärt hier nichts; denn vom alten Weltbild und seinem Zug zum Wunderbaren her ist weder die Gegnerschaft der Juden noch später die der Heiden gegenüber dieser Wahrheit zu erklären. Auf Grund des allgemeinen Zeitbewußtseins hätten sie diese Behauptungen recht leicht als wahr annehmen können. Aber sie taten

⁸ Vgl. R. Kilian, Die Geburt des Immanuel aus der Jungfrau. In: Zum Thema Jungfrauengeburt, S. 9–35. Hier bedenkt der Exeget nicht, daß »Ähnlichkeiten« noch keine kausalen Abhängigkeiten besagen, ein Beweis, wie wenig eine bestimmte Exegese um die Kritik der »historischen Vernunft« und des historischen Erkennens weiß.

⁹ Vgl. ThWNT VI, S. 831 (Delling).

das Gegenteil und polemisierten gegen diese christliche Wahrheit, worauf Matthäus indirekt schon Bezug nimmt (vgl. Mt 1,19). Angesichts einer solchen Polemik wäre es vollends unverständlich, daß sich die Jünger Jesu auf solche legendäre Ausschmückungen einließen, die ihrer Sache nur geschadet hätten, es sei denn, daß sie sich hier von der Offenbarung und von ihrem Glauben in Pflicht genommen fühlen, den sie bezeugen mußten¹⁰.

Über die Art dieses Zeugnisses, seinen geschichtlichen oder ungeschichtlichen Charakter, kann die Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums (Lk 1–2) und ihre Beurteilung noch näheren Aufschluß geben. Dem äußeren Ausdruck und der Darstellung nach tritt hier die vaterlose Zeugung und die jungfräuliche Empfängnis aus Heiligem Geist noch deutlicher zutage. Dem Evangelisten, der seine Schrift mit der erklärten Absicht einleitet, »eine Erzählung der Begebenheiten zu verfassen, die sich unter uns zuge tragen haben, so wie sie uns die überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind« (Lk 1,1 f.), muß man zunächst Vertrauen schenken, daß er auch in der Kindheitsgeschichte als wahrheitsgetreuer Berichterstatter auftreten will¹¹. Der Wahrheitsanspruch des hier Berichteten kann auch dadurch nicht aufgehoben werden, daß er sich einer bestimmten literarischen Form bedient; denn es gibt keine literarische Form, die als solche wirkliche Geschehnisse und historische Wahrheit ausschliesse¹². Zu dieser ist nach der hier bearbeiteten Tradition die wunderbare Empfängnis des »Sohnes des Höchsten« (Lk 1,32) durch die jungfräuliche Mutter (Lk 1,27.34) zu rechnen, was aber nicht durch anonyme überirdische Kräfte geschieht, sondern in der Kraft des »Heiligen Geistes« (Lk 1,35). Die theologische Bedeutung dieser Erzählung, in der unstreitig die Mutter Jesu (»die Begnadete«: Lk 1,38) in die Nähe des Sohnes gerückt wird¹³, liegt für den Evangelisten in dem gänzlich gottgewirkten menschlichen Ursprung des *Kyrios*, der (wie Adam) in einer neuen Schöpfung entsteht. Die jungfräuliche Empfängnis ist dann ein Zeichen dafür, daß das Kommen des Gottessohnes in der Menschheit einen neuen unableitbaren Anfang setzt, der nicht einfach in die Kette der Zeugungen der Menschen eingefügt werden kann, sondern diese übersteigt und sprengt. Sie steht im Dienste der Verkündigung (besser: des Lobpreises) des göttlichen Ursprungs des »Sohnes des Allerhöchsten« (Lk 1,32) und soll ein neues Licht auf die gottheitliche Art des Sohnes werfen.

Aber gerade diese »christologische« Interpretation der jungfräulichen Empfängnis könnte exegetisch noch einmal mißverstanden (was immer

¹⁰ H. v. Campenhausen. Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche. In: KuD 7 (1962), S. 20.

¹¹ K. H. Rengstorff, Das Evangelium nach Lukas. Göttingen 1969, S. 12.

¹² Vgl. H. Staudinger, a. a. O., S. 42.

¹³ Dazu vgl. H. Schürmann, Das Lukasevangelium I. Freiburg 1969, S. 40. Vgl. auch W. Delius, Geschichte der Marienverehrung. München 1963, S. 26.

wieder geschieht) werden, nämlich derart, daß die »Jungfrauengeburt« nur eine sprachliche Hilfsfunktion zur Erhöhung des »Gottessohnes« darstelle und als »Interpretament« für seine »Gottheit« herangezogen sei. Demgegenüber ist aber zunächst festzustellen, daß der Evangelist selbst sicher nicht an ein Interpretament oder an eine Sprachfigur dachte, sondern eine Realität verkündete (die für ihn, entgegen der hier immer etwas kurzatmigen Kritik, nicht nur etwas »Biologisches« war, wenn sie auch das »Biologische« nicht ausschloß). Schon dieses Argument genügte eigentlich, um alle exegetischen Bestreitungen (sofern sie sich noch als katholisch verstehen), abzuweisen; denn für den Glauben des heutigen Christen ist der *Glaube* der »Apostel und Propheten« entscheidend und nicht das, was der heutige Mensch noch annehmen zu können meint.

Aber dieses Argument läßt sich auch mit dem Mittel einer historischen Exegese erhärten, der es wirklich darum geht festzustellen, »wie es gewesen« ist. Da ist nämlich zu ersehen, daß die Sprachfigur »Jungfrauengeburt« damals kein Interpretament für eine *vaterlose Zeugung* war, sondern allenfalls eine mythische Umschreibung für *göttliche Zeugungsakte*¹⁴, an die das Evangelium aber nicht im entferntesten denkt. Das ist ein gravierender Unterschied, den eigentlich keine Exegese übersehen dürfte. Aber auch die auf Maria bezogene These, wonach ihre Jungfräulichkeit nur als sprachliche Kennzeichnung der besonderen »Gottzugehörigkeit« zu verstehen sei, ist ein arger Anachronismus, der die heutige »Interessenlage« der Bestreiter der Jungfräulichkeit einfach in die Quellen hineintragen möchte; denn es gibt keinen »einzigen Beleg dafür, daß eine konkrete verheiratete Frau deshalb als Jungfrau bezeichnet würde, weil sie Gott besonders innig anhängt«¹⁵.

Deshalb ist es zu schätzen, wenn eine behutsam und ohne kombinatorische Willkür vorgehende Exegese zu dem Schluß kommt, daß in der Frage nach der Historizität der Jungfrauengeburt »Grenzen der historisch-kritischen Exegese sichtbar [werden], die eine Entscheidung verhindern«¹⁶. Indessen scheint auch dieses Ergebnis mehr von der philologischen Textanalyse bestimmt zu sein als von der Sicht des Historikers, der durch die Texte hindurch zu ihrem Wahrheitsanspruch dringt und diesen nach den Regeln historischer Kritik auf ihre Glaubwürdigkeit untersucht. Dann ergibt sich das viel offenere Urteil: »Der Historiker kann feststellen, daß Jesus der Sohn Mariens, aber nicht der Sohn ›Josefs‹ war«¹⁷. Damit ist auch ein gewichtiger Vorentscheid für die Echtheit des über die Jungfräulichkeit Mariens Berichteten gefällt, das der Historiker nicht deshalb ablehnen wird,

¹⁴ H. Schürmann, a. a. O., S. 62.

¹⁵ So H. Staudinger, a. a. O., S. 49.

¹⁶ Vgl. O. Knoch, Die Botschaft des Matthäusevangeliums über Empfängnis und Geburt Jesu. In: Zum Thema Jungfrauengeburt, S. 58.

¹⁷ H. Staudinger, a. a. O., S. 46.

weil ein solches Geschehen (ein Wunder) in eine vom neunzehnten Jahrhundert abhängige Weltanschauung vom »geschlossenen Weltbild« nicht eingeht. So gesehen, hat die Leugnung der »Jungfrauengeburt« heute letztlich ihren Grund weder im Textbefund¹⁸ des Neuen Testaments noch in geschichtlichen Notwendigkeiten, sondern in einer unreflektierten Weltanschauung, die vom philosophischen Positivismus bestimmt ist.

Die Entfaltung der biblischen Wahrheit

Das Wort von der »Jungfrauengeburt«, unter dem heute ein ganzes Problembündel zusammengefaßt wird, besagt inhaltlich mehr als im Neuen Testament über die Jungfräulichkeit Mariens direkt und unmittelbar gesagt ist. Seine Aussagen gehen streng genommen auf die jungfräuliche Empfängnis des Gottessohnes durch Maria, also auf das, was in späterer theologischer Formulierung als »virginitas ante partum« bezeichnet wurde (die vaterlose Erzeugung des Gottmenschen in Maria). »Jungfrauengeburt« dagegen geht dem Wortlaut nach auf den Geburtsvorgang selbst, der bei Annahme dieses Wortes auch als ein jungfräulicher bezeichnet wird. Nun hat es keine Schwierigkeiten, in dem Fall, da eine wunderbare jungfräuliche Empfängnis vorausgesetzt wird, auch die betreffende Gebärende weiterhin als Jungfrau zu bezeichnen und von einer »Jungfräulichkeit in der Geburt« zu sprechen. Das Neue Testament tut das freilich nicht; wohl aber stellt es auch die Geburt des Messias als ein außergewöhnliches Geschehen dar, als das Geheimnis der Gottesgeburt oder als das eigentümliche »Weihnachtswunder«, wobei der Blick (vor allem bei Lukas) auch wieder auf die Gestalt der Mutter gelenkt wird. Aber weder wird der Geburtsvorgang als solcher beschrieben (wie übrigens selbst in den Apokryphen nicht)¹⁹, noch wird das Gebären Mariens mit einer leiblichen Besonderheit ausgestattet (obgleich die nachfolgende Entwicklung im Glaubensbewußtsein mit gewissen Einzelheiten wie mit der alleinigen Betreuung des Kindes durch die Mutter [Lk 2,7] eine besondere Bedeutung verknüpfte)²⁰. Aber auch das Weihnachtswunder partizipiert an der Einzigartigkeit der gottgewirkten Empfängnis. Nur ist diese Einzigartigkeit nicht zu einer Eigenbedeutung erhoben und profiliert. Die Tradition ist hier weitergegangen zu der Formel von der »virginitas in partu«, die mit einer ihr eigenen In-

¹⁸ Eine neue Sicht der Frage der »Historizität« bahnt sich auch mit der Zuweisung des literarischen Genus der Haggada an die Kindheitsgeschichte des Lukas an (im Gegensatz zum früher nahezu absolut gesetzten Midrasch); vgl. H. Schürmann, a. a. O., S. 22 f.

¹⁹ Vgl. das »Protoevangelium Jacobi« (ed. E. Hennecke, neu bearbeitet von W. Schneemelcher, Tübingen 1959) I, S. 280–290.

²⁰ Vgl. dazu H. M. Köster, *Die Frau, die Christi Mutter war*, I. Aschaffenburg 1961, S. 22.

haltlichkeit ausgestaltet wurde. Die Entwicklung schritt aber auch in dem Sinne weiter, daß sie der Mutter Jesu, die bald auch mit dem Namen der »Mutter Gottes«²¹ ausgezeichnet wurde, auch die »Jungfräulichkeit nach der Geburt« zusprach, so daß sich früh auch schon die Bezeichnung von der »immerwährenden Jungfräulichkeit«²² Mariens einstellte. Die letztgenannte Entwicklung war um so bemerkenswerter, als ihr manche Schriftaussagen zu widersprechen schienen. Während man nämlich von der »virginitas in partu« sagen kann, daß die Hl. Schrift sie weder besonders empfiehlt, noch daß sie ihr entgegensteht (vor allem wenn sie ganz allgemein als Folge der jungfräulichen Empfängnis verstanden wird), wurden schon in früher Zeit gegen die Annahme der bleibenden Jungfräulichkeit Mariens biblische Einwände erhoben, vor allem mit dem Hinweis auf die »Brüder und Schwestern Jesu«²³. Um so dringlicher stellt sich die Frage nach dem Motiven und Impulsen dieser Entwicklung, die dem äußeren Betrachter leicht als zufällig und als illegitim erscheinen könnte. Es kann nun nicht Anliegen einer dogmengeschichtlichen Erklärung des Werdens dieses zentralen Bereiches des Marienglaubens sein, die Legitimität dieser Entwicklung dem Bestreiter zwingend nachzuweisen. Unter Zugrundelegung des katholischen Glaubensprinzips (und unter Einberechnung des Herausfordernden, das seine Geltendmachung dem modernen Menschen zumuten kann) ist zu sagen: Wie das Dogma als das Ergebnis einer bestimmten Entwicklung des Glaubensbewußtseins nicht mit logischer Stringenz bewiesen werden kann, so auch nicht das Geschehen der Entwicklung selbst. Es sind hier andere Kräfte am Werk als rein logische Schlußfolgerungen oder theoretische Syllogismen. Und trotzdem hat J. H. Newman zutreffend von einem lebendigen »Folgerungssinn« gesprochen, der im Blick auf die ganze Wirklichkeit des Glaubens zur Entfaltung des Offenbarungswortes und zu neuer Gewißheit führt²⁴.

Von einer anderen Seite und in negativer Tendenz bestätigt das auch die nichtkatholische Theologie, wenn sie (auf die »virginitas post partum« bezogen) erklärt: »Wegen der Präexistenz und Jungfrauengeburt werden die Brüder Jesu in der römisch-katholischen Kirche zu Vettern Jesu umgedeutet«²⁵. An der Richtigkeit der angegebenen Gründe ist nicht zu zweifeln (wenn sie auch nicht vollständig sind), wohl aber an der Beurteilung

²¹ Der Titel ist sicher nachgewiesen für Alexander v. Alexandrien († 328): PG 82, 908.

²² Der Ausdruck, der lange Zeit durch die Dreiteilung der Momente vorbereitet war, wurde kirchenamtlich rezipiert auf dem 5. allg. Konzil (553), DS 422.

²³ Diesen Problemkreis erörtert ausführlich J. Blinzler, Die Brüder und Schwestern Jesu. Stuttgart 1967; die Ablehnung der Ergebnisse dieser Arbeit durch R. Pesch, Das Markus-evangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap 1,1–8,26. Freiburg 1976, S. 322 ff., ist allein schon wegen der Kürze der Einlassung auf das Thema unzureichend begründet.

²⁴ Vgl. J. Artz, Newman Studien II. Nürnberg 1954, S. 219 ff.

²⁵ So W. Nauck. In: Bibl. Histor. Handwörterbuch (hrsg. von B. Reicke/L. Rost) I. Göttingen 1962, S. 275.

der Folgerungen, wenn sie als »Umdeutung« oder Verfälschung bezeichnet werden; denn wenn man die Präexistenz des menschgewordenen Sohnes und die jungfräuliche Empfängnis anerkennt, hat man ein ideelles Spannungsfeld geschaffen, in dem noch unerschlossene Kräfte ruhen. Es kann dann nicht mehr bezweifelt werden, daß sich aus der »Idee« der christusbezogenen Jungfräulichkeit Mariens bei der Empfängnis dem gläubigen Denken mit der Zeit Implikationen erschlossen, die dort bei einem ersten und allgemeinen Hinblick noch nicht wahrzunehmen waren.

Im Grunde folgte die kirchliche Lehrentwicklung diesem Gesetz, daß sie aus der Christusverbundenheit des marianischen Geheimnisses der vaterlosen Empfängnis die Wahrheit des jungfräulichen Gebärens und des beständigen Verbleibens in der Jungfräulichkeit explizierte und klarer ins Bewußtsein hob, bis auch diese beiden Momente als Glaubenswahrheiten erkannt und gefaßt wurden²⁶. Aber diese Entwicklung des Glaubensbewußtseins wäre (wie es die nachfolgende Beurteilung des Dogmenhistorikers erkennen kann) nicht erfolgt, wenn nicht ein relativ neues Motiv und ein weiterer Impuls hinzugekommen wäre, der durchaus biblischen Ursprungs war, der aber auch erst nach einer gewissen Zeit zur Auswirkung gelangen konnte: Es ist der Erlösungsgedanke, das soteriologische Moment, das zur Christusverbundenheit (dem christologischen Moment) hinzutreten mußte, um die Ausfaltung der Wahrheit in Bewegung zu bringen. Es ist, fachterminologisch gesprochen, die Verbindung des Mariengeheimnisses mit der Christologie *und* mit der Soteriologie (Erlösungslehre), die die Entwicklung der ganzen Wahrheit von der Jungfräulichkeit Mariens vorantrieb.

Auch wenn in den Kindheitsgeschichten der Evangelien die Jungfräulichkeit Mariens vornehmlich in christologischer Sinnrichtung ausgesagt wird, so deutet sich gerade bei Lukas in dem marianischen »Fiat« (Lk 1,38) schon die heilsgeschichtlich-soteriologische Repräsentanz der Mariengestalt wie auch dieses ihres personalen Vorzugs (der Jungfräulichkeit) an. Diese soteriologische Betrachtung und Wertung der Mariengestalt, die im Grunde ihren (oft nicht gesehenen) Einsatz schon in dem schlichten Ausdruck Pauli in Gal 4,4 (»aus dem Weibe geboren«) und indirekt in der Adam-Christus-Parallele hat (Röm 5,12–21), wurde von der frühchristlichen Tradition (Ignatius v. Antiochien²⁷, Justin²⁸, Irenäus v. Lyon²⁹) stärker hervorgekehrt. Da diese Sicht aber von dem Geschehen der jungfräulichen Empfängnis Mariens ausgehen mußte, die immer klarer als ein aktives und ganzmenschliches Tun von seiten Mariens verstanden wurde, erklärt sich

²⁶ Das geschah in einem Entwicklungsgang, der andeutungsweise schon bei Irenäus beginnt, vgl. Dem. evang. 54 (BKV Iren. II, 40).

²⁷ Ignatius v. Antiochien, An die Epheser 7,2 und 19,1. In: Die Apostolischen Väter (ed. J. A. Fischer. München 1956), S. 148 f., 156 f.

²⁸ Justin, Dial. 43,7 (PG 6, 569).

²⁹ Irenäus v. Lyon, Adv. Haereses III, 16, 2–3 (PG 7, 921–923).

auch die Bedeutungssteigerung des Momentes der »Jungfräulichkeit« der Mutter des Herrn. Mit der Erkenntnis der grundsätzlichen Heilsbedeutung der Mariengestalt konnte dieses Moment nicht mehr als etwas Episodenhaftes und Vorübergehendes verstanden werden. Es mußte vielmehr immer klarer als zum Personalcharakter Mariens hinzugehörig betrachtet werden. So entfaltete sich die Wahrheit von der »jungfräulichen Empfängnis« Mariens zum Glauben an ihre »immerwährende Jungfräulichkeit«, der eine weitere theologische Motivation durch die bald auch erkannte symbolische Identität der Jungfrau-Mutter Maria mit der Jungfrau-Mutter Kirche empfang³⁰.

Doch ist auch zu ersehen, daß die inhaltliche Bestimmung der einzelnen Momente der »immerwährenden Jungfräulichkeit« Mariens unterschiedlich ausfiel, was aber der Sache selbst durchaus nicht zum Schaden gereichte, sondern aus ihrem Wesen heraus gleichsam erzwungen war. Es ist auf Grund des dogmengeschichtlichen Befundes ersichtlich, daß die Bestimmung der »Jungfräulichkeit in der Geburt« vom Glaubensdenken wie von der kirchlichen Lehrverkündigung in einer gewissen Offenheit belassen wurde. Die patristische Tradition zeigt eine Reihe von verschiedenartigen Erklärungen des leiblichen Momentes (auch hier sollte man nicht von einem isolierten »biologischen Moment« sprechen, weil der menschliche Leib etwas anderes ist als ein biologisches System) an der »virginitas in partu«, von denen aber keines formell und direkt in die Glaubensaussage der Kirche einging, nach der Maria den Sohn Gottes »in unverletzter Jungfrauenschaft«³¹ geboren habe.

Man würde aber fehlgehen in der Annahme, daß die Kirche allein einen Schleier um etwas breite und dies als Geheimnis ausbebe, ohne es mit einem Inhalt auszustatten. Auch die »Jungfräulichkeit in der Geburt« muß deshalb einen inhaltlichen Sachverhalt treffen, der in der Richtung dessen gelegen sein wird, was »Jungfräulichkeit« im gläubigen Denken überhaupt und seit je besagt. Es handelt sich um einen ganzmenschlichen Vorzug, der den Geist wie den Leib des Menschen betrifft. Deshalb dachte die Kirche bei der »virginitas in partu« immer auch an ein leibliches Moment. Aber nun ist hier ein gewichtiger Unterschied einzuführen: Die Bestimmung dieses Gehaltes des Geheimnisses ist nicht identisch mit der genauen Angabe der Art und Weise oder des »Wie« seiner Verwirklichung. Die Angabe der genauen Modalität eines geheimnishaften Geschehens wird dem Glaubensdenken von der Kirche oft *nicht* geboten. So verkündet die Kirche zwar die leibliche Auferstehung des Herrn, erklärt aber nicht den Vorgang als solchen. Ähnlich liegen die Verhältnisse im Fall der »virginitas in partu«.

³⁰ Zum Entstehen dieser Parallele und ihrer Fixierung bei Ambrosius († 397) und Augustinus († 430), vgl. H. M. Köster, I, a. a. O., 46 f.

³¹ So die Aussage des Laterankonzils von 649. In: DS 503.

Auch hier ist der Glaube mit der Lehre der Kirche gehalten, einen geistig-leiblichen Vorzug Mariens anzunehmen. Aber die definitive Bestimmung des »Wie« ist damit nicht gegeben. Dagegen ist das theologische Denken zu dem Versuch berechtigt, dieses »Wie« bestimmter zu umgrenzen. Deshalb sind alle theologischen Aussagen legitim, die, ohne die menschliche Geburt Christi doketisch zu mißdeuten, bei der Mutter des Herrn auch eine Besonderheit im leiblichen Geschehen annehmen, und sei es auch nur eine ganzmenschliche Betroffenheit, die das Widerständige des körperlichen Geschehens in der Kraft der Gnade zurückdrängte und das Notvolle des gemeinmenschlichen Gebärens in das Heilvolle und Glückhafte der »Gottesgeburt« wandelte³².

Anders dagegen gestaltete sich die Entfaltung der Wahrheit von der »virginitas post partum«, der bleibenden jungfräulichen Kinderlosigkeit Mariens. Hier machte naturgemäß die Bestimmung des Inhaltes keinerlei Schwierigkeit, wohl aber seine historische Begründung und der Erweis seiner Tatsächlichkeit. Bezeichnenderweise liegt auch heute vornehmlich auf diesem Problem das Interesse, aber aus einem wenig erfreulichen Grund: Wenn nämlich die Bedeutung der »jungfräulichen Empfängnis« und der »jungfräulichen Geburt« als »gynäkologische Phantasien« beiseite geschoben werden, ist der Gedanke an eine bleibende Jungfräulichkeit Mariens von seinen Wurzeln abgetrennt. Dann muß auch (und gerade) dieses marianische Privileg in den Sog des entleerten Glaubens hineingerissen werden. Daran zeigt sich freilich auch, daß die drei Momente der Virginität Mariens unauflöslich miteinander verknüpft sind, was auch historisch bestätigt wird an dem Beispiel des Jovinian († um 406) und des Helvidius († nach 380), die mit der Leugnung der »virginitas in partu« (Jovinian)³³ und der »virginitas post partum« (Helvidius)³⁴ der Person Mariens die bleibende Personalbestimmung als »Jungfrau« grundsätzlich entziehen wollten³⁵.

Der heilshafte Sinn der Jungfräulichkeit Mariens

Mit dem Bemühen um die Einheit der drei Momente der Jungfräulichkeit Mariens bewiesen die Väter die tiefere Einsicht in den Zusammenhang des Christus- und Mariengeheimnisses und gleichsam die stärkere immanente Theo-logik. Aber die immanente Stimmigkeit und Geschlossenheit einer

³² Vgl. dazu auch die Ausführungen H. Urs v. Balthasars, »Heilig öffentlich Geheimnis«. In diesem Heft, S. 1, Anm. 1.

³³ Gegen ihn schrieb u. a. Hieronymus, *Adversus Jovinianum* (PL 23, 221–352).

³⁴ Hieronymus, *Adversus Helvidium* (PL 23, 183–206).

³⁵ Den dogmengeschichtlichen Befund und seine Weiterungen bis zur Lateransynode von 649 erörtert W. Delius, a. a. O., 131 f.; 148.

Lehre ist noch nicht der Beweis ihrer Wahrheit. Diese muß sich an der Wirklichkeit selbst, das heißt in diesem Falle an der Heilswirklichkeit, bewähren. Es ist nun nicht zu leugnen, daß es der Frühzeit nicht zweifelsfrei gelang, den Anschluß der Jungfräulichkeit Mariens an die ganze Wirklichkeit der Erlösung zu finden und ihren Heilssinn aufzudecken. Viele Argumente, die der Dezenz, der Ethik und Aszetik entnommen wurden³⁶, blieben im Bereich frommer Verehrung und stießen nicht zum heilshaften Kern des Geheimnisses vor. Andererseits gab es auch schon sehr frühe Bekundungen des Verständnisses für das Zentral-Heilshafte dieser Wahrheit. Abgesehen von der symbolkräftigen Eva-Maria-Parallele³⁷ und von der marianischen Kirchentypik war es Tertullian, der hier mit seinem Wort die zukunftssträchtige Richtung wies: »Auf eine neue Art mußte derjenige geboren werden, welcher der Urheber einer neuen Geburt werden sollte«³⁸. Demnach konnte die gnadenhafte Wiedergeburt der Menschheit geziemen-derweise nicht anders verwirklicht werden als in einem Ereignis, das den über-natürlichen Charakter des Heils, seine von Gott gesetzte schöpferische Ursprünglichkeit und seine alle menschlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten überragende Gnadenhaftigkeit erweist. In der jungfräulichen Empfängnis des Erlösers sollte die Souveränität Gottes im Gnadengeschehen genauso realistisch aufgewiesen werden wie die Insuffizienz der menschlichen Natur als solcher zur Verwirklichung des Heils. So ist die »Jungfrauengeburt« ein Zeichen für die Schöpfermacht Gottes, die in Parallele zu sehen ist mit der ersten Schöpfungstat, auch wenn die »zweite Schöpfung« nicht aus dem Nichts erfolgen konnte und die erste Schöpfung nicht desavouierte. Aber die absolute Souveränität, Unabhängigkeit und Erst-wirksamkeit Gottes blieb hier als Grundgesetz des Heilswirkens Gottes erhalten und wurde an Maria für jeden Menschen offenbar. Es ist das ein urtümlicher Gedanke, der aber auch von der modernen Theologie ernst genommen wird, wie besonders am Beispiel K. Barths zu ersehen ist³⁹.

Und doch empfängt dieser Gedanke seine Kraft vorzüglich aus dem naturhaft-leiblichen Aspekt auf die jungfräuliche Empfängnis Mariens, die eben den Ausschluß der natürlichen Ordnung und ihrer Kräfte aus dem ursprünglichen Gnadengeschehen der Menschwerdung besagt. Es ist aber von vornherein unwahrscheinlich, daß eine solche Wahrheit nur unter einem Aspekt erfaßt werden könnte. Der andere Aspekt nimmt das geistig-personale Moment der »Jungfrauengeburt« in den Blick. Er sieht Jungfräulichkeit als Ausdruck der Empfänglichkeit und Hingabe an den Gott des Heils und den Erlöser Jesus Christus. Es ist jene Haltung, die Maria in ihrem »fiat« (Lk 1,38) bewies. Hier scheint sich nun der erste Gedanke

³⁶ Vgl. dazu M. Schmaus, Mariologie. München 21961, S. 138 ff.

³⁷ Erstmals hervortretend bei Justin, Dial. 100, 4–6 (PG 6, 709 ff.).

³⁸ De carne Christi, 17 (PL 2, 782).

³⁹ Kirchliche Dogmatik I/2. Zollikon 41948, S. 187 ff.

geradezu ins Gegenteil zu wenden, weil ersichtlich wird, daß beim Erlösungsgeschehen mit einemmal auch ein menschlicher Beitrag gefordert war und gefordert bleibt. Die geistige Jungfräulichkeit Mariens als Haltung gänzlicher Offenheit und gläubiger Hingabe an ihren Sohn läßt die Mutter in einem Licht erscheinen, die sie geradezu in die Rolle einer positiven Partnerin im Gegenüber zum Sohne erhebt; denn sicher war dieses »fiat« in die Erlösungsordnung als fester Bestandteil eingebaut und seine personale Innigkeit wie Intensität konnte um so radikaler ausfallen, als die *jungfräuliche* Mutter keine andere gleichgeartete personale Bindung an einen Mann kannte. Diese positive Einbeziehung der Jungfräulichkeit Mariens in das erlöserische Geschehen der Menschwerdung scheint sogar das zuvor über die Souveränität und schöpferische Ursächlichkeit Gottes Gesagte zurückzunehmen. Aber in Wirklichkeit liegt hier kein Widerspruch vor, sondern nur die Auslotung eines tiefen Gedankens, in dem sich eine Differenzierung und eine höhere Einheit abzeichnet: Die Jungfrau Maria ist nicht nur das lebendige Realsymbol für Gottes gnadenhafte Souveränität im Heilsgeschehen, sondern auch für eine totale Beanspruchung des Menschen, die Gottes Souveränität nicht aufhebt, sondern sie um das Moment der Achtung und der Einbeziehung der menschlichen Freiheit und des menschlichen Mittuns bereichert. So verwirklicht sich an der Jungfrau-Mutter nach dem Heilsplan Gottes beides: Der Erweis der Souveränität Gottes wie auch die Berufung zum Mittun des Menschen in der Ordnung der Annahme! Das leibliche Moment der Jungfräulichkeit Mariens (das vom geistigen zu unterscheiden, aber nicht zu trennen ist) steht mit der Ausschaltung der Naturordnung als Zeichen für die Gnadenmacht Gottes, das geistige Moment der Hingabe für die (begnadete!) Freiheit der Person, die im Gnadenvorgang niemals ausgeschaltet wird. Es muß nicht hinzugefügt werden, daß das, was an Maria geschah und was von ihr getan wurde, für alle prototypische Bedeutung hat, wie es ja die ganze Heilsordnung strukturiert.

Diese heilshafte Bedeutung der »virginitas ante partum« kann man eigentlich (wenn man sich von der objektiven Heilsordnung bestimmen läßt) nicht begründet leugnen. Aber, was ebenso bedeutsam ist: man kann auch nicht bei ihr stehen bleiben. Man muß die sich daraus ergebenden Folgerungen anerkennen, zum Beispiel für die »virginitas post partum«, die Jungfräulichkeit Mariens nach der Geburt. Die Väter urteilten hier oft nur instinktiv und spontan, so wenn sie etwa mit Basilius d. Gr. erklärten: »Wir Freunde Christi ertragen es nicht zu hören, daß die Gottesgebärerin je aufgehört habe, Jungfrau zu sein«⁴⁰. Wir Heutigen könnten dies, dem Zeitempfinden entsprechend, verhältnismäßig leicht *ertragen*. Aber wir können es aus der Analogie der einmal so begonnenen Heilsgeschichte

⁴⁰ PG 31, 1468.

theologisch nicht *denken*, es sei denn, wir verstünden die Hingabe Mariens an ihren Sohn in der Empfängnis als ein partielles, ephemeres Geschehen, das rein zweckhaft auf eine momentane »Leistung« oder eine »Funktion« ausgerichtet war. Aber das ist von der personalen Beziehung der Jungfrau Mutter zu ihrem göttlichen Sohn, welche die ganze Heilsordnung strukturiert und dieser Frau eine bleibende Heilsstellung verschafft, nicht anzunehmen. Wenn man Maria als die »neue Eva« begreift, wenn man dem Gedanken Raum gibt, daß in ihr der Brautbund zwischen Gott und der Menschheit für immer geschlossen wurde und daß sie daraufhin selbst in ein einzigartiges Verhältnis der Brautschaft zum Heiligen Geist (aber bald auch zu Christus) gesetzt wurde; wenn man sie weiterhin als »alma socia Christi« versteht, dann hat man ihr eine einzigartige Stellung in der Heilsordnung zuerkannt, die es unmöglich macht, sie »nach der Geburt« wieder in die natürliche Ordnung des Zeugens und Gebärens zurücktreten zu lassen. Das hat nichts mit einer Geringschätzung von Ehe und Familie zu tun. Aber der Ausschließlichkeitscharakter der Beziehung Mariens zu Christus und der universale Charakter ihres Daseins für die ganze Gemeinschaft der Kirche wie der Menschheit ist einem partiellen Auftrag in einer menschlichen Ehe und Familie theologisch inkompatibel.

Aber läßt sich aus diesem Zusammenhang auch der Heilssinn der heute als so miraculös diskreditierten »Jungfräulichkeit in der Geburt« erschließen? Hier muß der Gedanke erhoben werden, daß die Menschwerdung und die »Gottesgeburt« selbst schon ein Erlösungsgeschehen war, und dies zumal an der Erst- und Vollerlösten. Weil Erlösung aber zuletzt die ganzheitliche Durchwirkung des Menschen mit dem göttlichen Leben intendiert, das heißt auch ein Ergriffenwerden des Leibes, kann ihr grundsätzlich niemals ein leiblicher Effekt abgesprochen werden. Freilich bleibt die Entbindung der Vollkraft dieses Effektes im Leiblichen erst der Volloffenbarung der Erlösung in der neuen Welt vorbehalten. Aber er kann als zarter Anhauch, als spurenhafter Vorverweis auch jetzt schon am Materiellen aufgehen und es aus der groben »Körperlichkeit« zu einer dem Geist gefügigen »Leiblichkeit« erheben. Ein solches Vorzeichen darf gerade bei der Vollerlösten nicht als unmöglich angesehen werden. Die »Jungfräulichkeit in der Geburt« wäre so (im Zusammenhang katholischen Glaubensdenkens betrachtet) ein weiterer Haftpunkt für die Verleiblichung des Heils im Hinblick auf die neue Welt, auf die ja »Jungfräulichkeit« im ganzen verweist.

Der Sieg der Frau nach dem Protoevangelium

Von André Feuillet

Will man von der Schrift her die Würde der Frau und ihren Platz in Gottes Plan klären, so muß man immer auf den Anfang der Genesis zurückgreifen. Paulus, den man nicht selten der Frauenfeindlichkeit bezichtigt hat, bezieht sich darauf ebenso wie Jesus; man erkennt daraus, daß auch er, trotz einiger mißverständlicher Stellen, Mann und Frau als gleichrangige, einander ergänzende Partner sieht, auch wenn er eine funktionale Abhängigkeit der Frau vom Mann lehrt¹.

Der priesterschriftliche erste Schöpfungsbericht betrachtet das menschliche Wesen als ein Ganzes: Mann und Frau sind *gleichzeitig* als ein *einziges* Bild Gottes geschaffen (Gen 1, 26 f.). Der zweite, jahwistische Bericht dagegen zeigt uns die Frau in ihrer *spezifischen* Rolle, unterschieden vom Mann und ihn gleichsam vollendend². Sie ist hier das letzte und geheimnisvollste der göttlichen Schöpfungswerke, und die Spannung im Bericht hält an, bis es getan ist. Aus der Seite des Mannes gezogen, ist die Frau wie ein Teil seiner selbst, eine unschätzbare Ergänzung, eine Hilfe, die er unter den übrigen Geschöpfen umsonst gesucht hatte; das hebräische Wort ist vielsagend: es weist auf die Hilfe hin, die Gott aufgrund des Bundes seinem erwählten Volk und jedem Einzelnen darin verschafft (Ex 13, 4; Dt 22, 7. 29; Ps 33, 20; 7, 6; 115, 9 usf.)³.

¹ Die paulinische Aussage 1 Kor 11, 7 »Die Frau ist die Glorie des Mannes« ist oft genug verkehrt verstanden worden. Sie besagt nicht, die Frau sei ein bloßer Widerschein des Mannes, ist sie doch wie er ein Bild Gottes. Sie besagt, daß sie seine Ehre ist, auf die er stolz zu sein hat. Nach 1 Kor 11, 7 soll die Frau beim Prophezeien auf ihrem Kopf ein Zeichen tragen, nicht (wie man oft gemeint hat) der Oberherrschaft, die der Gatte über sie ausübt, sondern vielmehr ihrer Autonomie und Freiheit dem Mann gegenüber (*exousia*). Wenn der Apostel 1 Kor 14, 33–35 den Frauen in der christlichen Versammlung Schweigen auferlegt, so im Hinblick auf die offizielle Verkündigung, gibt er doch unumwunden zu, daß auch Frauen eine charismatische Belehrung erteilen können. Über all dies lese man unsere drei sich gegenseitig ergänzenden Studien nach: Le signe de puissance sur la tête de la femme. In: »Nouvelle Revue Théologique« 1973, S. 241–259; L'Homme gloire de Dieu et la femme gloire de l'homme. In: »Revue Biblique« 1974, S. 161–182; La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens. In: »New Testament Studies«, Januar 1975, S. 157–191.

² Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I. München 1957, S. 154.

³ Man versteht nicht, weshalb gewisse Autoren den priesterschriftlichen Bericht der Schöpfung der Frau (Gen 1), den angeblich einzig annehmbaren, dem jahwistischen (Gen 2), angeblich durchweg antifeministischen, schroff entgegensetzen. In: »Des femmes prêtres?« Paris/Bruxelles/Montréal 1973, S. 51–54, schreibt P. Galloway: »Die Texte von Kp. 2 und 3 der Genesis bleiben von Naturreligion imprägniert, in dem Sinn, daß die Frau darin noch wie ein geheimnisvolles und gefährliches Spielzeug der Naturkräfte erscheint«; in entgegengesetztem Sinn spenden für gewöhnlich die wissenschaftlichen Kommentare ihr Lob der

Der besondere Gesichtspunkt von Gen 2, 18–25 wird nicht selten mißverstanden⁴. Gewiß denkt der Autor dabei an die Vermehrung der menschlichen Gattung; aber sein Gedanke geht über das Biologische hinaus, das nicht einmal ausdrücklich erwähnt wird. Auch die materielle Hilfe, die der Mann durch die Frau erhält, steht nicht im Vordergrund; die Tiere können ihm ebenso nützlich sein. Wörtlich übersetzt, sagt der Urtext: »Eine Hilfe dem Mann als sein vollkommenes Gegenüber, sein vollkommener Partner.« Der Akzent liegt auf der unersetzlichen geistigen Hilfe: »Es ist nicht gut, daß der Mann allein sei« (2, 18); er muß aus seiner Einsamkeit heraustreten und sich mitteilen können. Mann und Frau zusammen sollen, als »ein Fleisch« (2, 24), gemeinsam einer einzigen Berufung entsprechen, wobei jeder dem andern seinen eigenen Reichtum schenkt.

Sicher würde man die Absichten des Jahwisten verkennen, wenn man dies beim Lesen des nachfolgenden Sündenfallberichtes vergäße, wo die Frau als die Hauptschuldige erscheint. Einige biblische Schriftsteller weisen mit Härte darauf zurück: »Durch die Frau hat die Sünde begonnen, ihretwegen sterben wir« (Sir 25, 24); »nicht Adam ließ sich verführen, sondern die Frau ließ sich betrügen und kam zu Fall« (I Tim 2, 14; vgl. 2 Kor 11, 3). Das Peinliche solcher scheinbar antifeministischer Texte wird teilweise durch andere ausgeglichen (Tob 8, 6; Sir 35, 26 [24]), vor allem aber darf Gen 3 das vorausgehende Kapitel über die Größe der Frau nicht in den Schatten stellen. Und wenn die Frau des Mannes Partnerin im liebenden Gehorsam Gott gegenüber sein sollte und hierin gefehlt hat, so ist des Mannes Schuld nicht geringer, der, statt der Frau geistige Führung und Schutz zu bieten, sich von ihr lenken ließ. Paulus schließt ein falsches, weil einseitiges Verständnis der angeführten Texte aus, wenn er betont, daß durch den ersten Mann Adam (nicht allein also durch Eva) die Sünde in die Welt kam (Röm 5, 12; wo ausdrücklich *anēr*, nicht *anthropos* steht).

Genesis für die sittliche und religiöse Schönheit des jahwistischen Berichts von Schöpfung und Fall. In »Une aide qui lui corresponde«. In: »Revue Théologique de Louvain«, 1977, S. 328–352, bemerkt M. de Merode: 1. Das hebräische Wort *eser*, das die Vulgata mit »Hilfe« (*adjutorium*) übersetzt, besagt im Alten Testament 15 von 22 Malen die Hilfe, die Gott selber seinem Volk verschafft. 2. Wenn Gen 2, 23 Adam seiner Gefährtin einen Namen gibt, liegt der Ton nicht auf der Herrschaft, die er über sie ausüben wird, sondern viel eher auf dem innigen Band und der Ähnlichkeit der Personen, die durch den Gleichlaut der Namen bezeichnet wird (*ish-ishā*). 3. Die verstreuten Hinweise auf die Schöpfung der Frau im Alten Testament verstehen sie in einem für die Frau durchaus günstigen Sinn: Tob 8, 6: »Du hast Adam geschaffen, du hast Eva geschaffen, seine Frau, um seine Hilfe und seine Stütze zu sein ... Du hast gesagt: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibe ...« (Sir 36, 26 [24] griechisch); »Wer eine Frau erwirbt, hat den Ursprung des Glücks, eine ihm entsprechende Hilfe und eine stützende Säule. Fehlt der Zaun, wird der Besitz geplündert, fehlt die Frau, seufzt der Mann und geht in die Irre.« 4. Der Bericht Gen 3 sucht in keiner Weise Eva zu belasten und Adam zu entschuldigen; daß dieser 3, 12 die Verantwortung auf die Frau abschiebt, entschuldigt ihn durchaus nicht.

⁴ Vgl. O. Procksch, Die Genesis übersetzt und erklärt. Leipzig 1913, S. 27.

Ein anderes Moment zu Beginn der Genesis kompensiert die verderbliche Rolle der Frau: die Ankündigung eines Sieges der Menschheit über das Böse, wobei der Frau die Genugtuung wird, daß die verführerische Schlange unterliegt. Gemeint ist das Protoevangelium, dessen exakte Übersetzung einige dornige Fragen aufwirft.

Jahwe Gott sagt zur Schlange:
 Ich setze Feindschaft zwischen dir und der Frau,
 Zwischen deinem Sproß und ihrem Sproß.
 Dieser wird zielen nach deinem Kopf.
 Und du wirst zielen nach seiner Ferse (Gen 3, 15).

Unser Kommentar, der zugleich exakt und leicht lesbar sein möchte, soll drei Teile haben. Zunächst wenden wir die Stelle auf die kommende Menschheitsgeschichte und auf Eva, die erste Frau, an. Sodann erwägen wir, weshalb sie ebenfalls auf den Messias, den Erlöser der Menschheit, und auf seine Mutter, die Frau schlechthin und die neue Eva, anzuwenden ist. Zuletzt folgen ein paar Worte über den möglichen Bezug des Protoevangeliums auf die johanneische Vision der mit der Sonne bekleideten Frau (Apk 12).

Anwendung auf die Gesamtmenschheit und auf Eva, die erste Frau

Wenn nach späterer biblischer Überlieferung – »durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt« (Wh 2, 24) – die Schlange der Genesis nur ein Symbol des Teufels ist, so ist dieser »ein listiges Wesen, das dem Menschen sein Glück mißgönnt und, um es ihm zu rauben, seine Freundschaft mit Gott zu zerstören sucht«⁵. Deshalb kann mit dem »Sproß« der Schlange keine physische Nachkommenschaft gemeint sein, vielmehr andere Dämonen, zu denen man zuweilen auch Menschen gezählt hat, die deren Partei ergriffen haben.

Das hebräische *zerah*, das mit »Sproß« wiedergegeben wird, hat zumeist kollektive Bedeutung, so muß der »Sproß« der Frau zunächst die gesamte Menschheit sein. Es wird also eine beständige Feindschaft und ein dauernder Kampf der Menschheit im ganzen gegen die verführerische Schlange angesagt. Hatte diese gemeint, der ursprüngliche Abfall würde eine dauernde Verständigung zwischen ihr und der Menschheit herbeiführen, so ist das Gegenteil eingetreten.

Kontrovers ist der genaue Sinn des Verbums *shuph*, das zweimal steht und den Kampf zwischen den beiden Nachkommenschaften ausdrückt. Die Septuaginta (LXX) gibt es beide Male mit *tērein*, »auflauern« wieder; Hieronymus übersetzt es das erste Mal mit »conterere«, »zermalmen«, das zweite Mal mit *insidiari*, »nachstellen«. Manche haben auf das Assyrische oder auf

⁵ L'innocence et le péché. In: »Revue Biblique« 1897, S. 351.

biblische Parallelen (Ijob 9, 17; Ps 139, 11) hingewiesen, um zu zeigen, daß das Wort zweierlei Sinn haben kann: »Feindlich, hassend betrachten, anzielen« und »zermalmen«. Da der letzte Sinn nicht auf das Tun der Schlange paßt, scheint es uns klüger, mit der Septuaginta beide Male die gleiche Bedeutung anzusetzen: »hassend anzielen«, wir wollen aber die Bedeutung »zermalmen« nicht strikt ausschließen⁶.

Wie wird der gewaltige Kampf ausgehen? Das wird nicht ausdrücklich gesagt, doch immerhin angedeutet. Er muß zugunsten der Menschheit ausgehen, einmal weil der Gegner zuvor von Gott verflucht worden ist, dann weil die Schlange uns in einer weit gefährdeteren Lage geschildert wird als der Mensch: ihr Kopf ist bedroht, derweil sie die Ferse des Menschen anzielt.

Während manche Exegeten sich weigern, im Text irgendeine Heilsansage zu finden, meinen wir im Gegenteil, diese Ansage hervorheben zu müssen. B. Rigaux sagt sehr richtig: »Wenn die Nachkommenschaft den Kopf des Tiers erreichen kann, während dieses nur die Ferse des Menschen angreift, so ist diese schon erhoben, um den Kopf zu zertreten . . . Man mag einwenden: ein Biß in die Ferse könne so tödlich sein wie das Zermalmen des Kopfes, doch hat Gunkel mit Recht bemerkt, das »und« (*vav*), das die beiden Verschälften trennt, sei adversativ, so daß der wahre Gedanke des Autors lautet: Der Sproß der Frau wird dir den Kopf zertreten, während du sie nur an der Ferse erreichst«⁷. Die Menschheit siegt, wenn auch nicht ohne einige Wunden.

Welchen Anteil hat die Frau an diesem Sieg? Er wird nicht bloß der Menschheit zugesagt, sondern als die Revanche Evas gegenüber der Schlange beschrieben. In Gen 3, 14–24 werden die Schuldigen sowohl durch Gott wie durch ihr Opfer gestraft⁸. Der Mann, der den herrlichen Garten mißbraucht hat, wird daraus verbannt und an den Erdboden zurückverwiesen, aus dem er stammt, und der ihm Dornen und Disteln zeitigen wird. Die Frau wird durch Gott und durch ihren Gatten gestraft, den sie zum Ungehorsam gehalten hat. Die Schlange endlich wird durch Gott und die Frau gestraft. Und »dazu darf die gestrafte Frau nicht unter der Herrschaft ihres Verführers bleiben; sie muß die für dessen Niederlage wahrhaft Verantwortliche sein«⁹.

Um zu begreifen, daß der von Gott dem Menschengeschlecht verheißene Sieg vom Jahwisten als Sieg der Frau, konkret Evas, der ersten Frau, der »Mutter der Lebendigen«, dargestellt wird, muß man im Auge behalten, daß der gleiche Jahwist in der Folge die Frau eng in das von Gott gewirkte Heil

⁶ Eine Zusammenfassung dieser philologischen Diskussion findet sich bei A. Clamer, *La Sainte Bible de Pirot*, Bd. I, 1. Teil: *La Genèse*. Paris 1953, S. 140.

⁷ *La femme et son lignage dans Genèse 3, 14–15*. In: »*Revue Biblique*«, 1954, S. 328.

⁸ Vgl. in diesem Sinne B. Rigaux, *La femme et son lignage*, S. 328; A. Schulz, *Bemerkungen zur Gen 2–3*. In: »*Biblische Zeitschrift*«, 1939, S. 233–236.

⁹ B. Rigaux, *La femme et son lignage*, S. 328.

des erwählten Volkes hineinverwebt. Man bedenke die Rolle der Mutter-schaft Saras, Rebekkas, Rachels; sie alle sind Geschenke Gottes, die die Zukunft des Volkes sichern. In Gen 3, 15 bezieht sich der verheißene Sieg auf die erste Mutter des Geschlechts zurück; sie, die als erste fiel, ist auch die erste Empfängerin einer Heilszusage.

Manche katholische Exegeten waren zu sehr darauf bedacht, eine klare Ankündigung des Messias und seiner Mutter zu finden, als daß sie die Pracht des im Text selbst eröffneten Ausblicks wahrgenommen hätten. Oft genug werden in der Folge messianische Weissagungen die Sache Gottes mit der politischen Israels gleichzusetzen scheinen: Reich Gottes als nationaler Triumph über Israels Feinde. Demgegenüber ist der in Gen 3, 15 beschriebene Kampf ausschließlich – wie im Evangelium – ein solcher zwischen Gott und der widergöttlichen Macht. Versprochen wird nicht der Sieg eines Volkes über das andere, sondern der der ganzen Menschheit über die Sünde.

*Anwendung auf den Messias und seine Mutter,
die Frau schlechthin und neue Eva*

Die meisten Ausleger, die im Protoevangelium eine Heilsverheißung erblicken, nehmen an, die Person des Messias sei gemeint, wenn auch nicht namentlich genannt. So jedenfalls die katholischen Exegeten, die gute Gründe dafür anführen können.

Freilich behält das Wort »Sproß« für die Nachkommenschaft der Frau kollektiven Sinn; dieser rechtfertigt unsere oben gegebene Deutung¹⁰. Aber im Schlußsatz: »Dieser wird zielen nach deinem Kopf, und du wirst zielen nach seiner Ferse« ist Objekt das erste Verbum (*dein* Kopf), und Subjekt des zweiten (*du* wirst ...) ist nicht die Nachkommenschaft der Schlange, sondern diese selbst. Von hier aus liegt die Annahme nahe, daß der »Sproß« der Frau, der die Schlange am Kopf trifft, eine bestimmte Person ist, zumal das hebräische Wort für »Sproß« sehr wohl ein Individuum bezeichnen kann (vgl. z. B. Gen 4, 25; 21, 13). So hat es denn auch die Septuaginta verstanden, da sie an den Anfang des Satzes ein Maskulinpronomen (*autos*) setzte, während das Subjekt (»Sproß«) ein Neutrum verlangt hätte.

Mehr noch. Es ist beinahe unmöglich, daß der Jahwist, der diesen Text redigierte, nicht an den Messias gedacht hat. Zur Zeit, da er schrieb (im zehnten Jahrhundert etwa), war die Hoffnung auf einen persönlichen Messias längst in Israel heimisch: man denke an die Weissagungen Jakobs und Balaams (Gen 49, 10; Num 29, 19) oder an die Erwartung eines neuen David. Ferner konnte der Autor, der einen scharfen Sinn für Sünde hat und die gegenwärtige Welt als eine verkommene ansieht, nicht so naiv sein, die

¹⁰ Vgl. F. Ceuppens. Genèse I–III. Paris 1945, S. 160.

Menschheit als ganze oder auch nur eine Reihe von Heiligen für fähig zu halten, *aus sich selbst* die bösen Mächte zu zerstören. Den endgültigen Sieg konnte er nur von einem messianischen Befreier erwarten, wie sein Volk ihn glühend ersehnte.

Sollte der Autor die Mutter des Messias in diesen Sieg einbezogen haben? Eine beträchtliche, aber nicht einhellige patristische Überlieferung spricht zugunsten dieser Annahme¹¹. Die Vulgata unterstützt sie, wenn sie anstelle des Maskulinpronomens (der griechischen und der altlateinischen Übersetzung) das Feminin setzt: *ipsa conteret caput tuum*: »sie wird dir den Kopf zertreten«. Die Bulle *Ineffabilis* Pius' IX., die die Unbefleckte Empfängnis definiert, setzt diese Tradition fort; nicht nur wird uns nach ihr im Protoevangelium der Retter der Menschheit vorweg gezeigt (*praemonstratum*), auch die Jungfrau Maria wird bezeichnet (*designatam*) und der gemeinsame Gegensatz Christi und seiner Mutter gegen den Teufel wird in bemerkenswerter Weise ausgedrückt (*inimicitias insignite expressas*).

Sollte also in unserem Text Maria direkt und ausschließlich gemeint sein? Die allermeisten Exegeten verneinen das heute; der Grund, den sie anführen, scheint unwiderleglich: die Frau, um die es Gen 3, 15 unmittelbar geht, ist die zur Sünde verführte, Eva, die »das perspektivische Zentrum des ganzen Kapitels« ausmacht¹². Trotzdem läßt der Text den Sieg der Frau schlechthin, der neuen Eva durchblicken, und es gibt zahlreiche verschiedenartige Rechtfertigungen für diese marianische Deutung¹³. Wir wollen davon nur eine wiedergeben, die uns die plausibelste scheint.

In den ersten zwei Genesiskapiteln haben die beiden Personen Adam und Eva *repräsentativen* Sinn und Wert; sie sind nicht bloß die ersten Individuen des Menschengeschlechts, sondern fassen dieses als ganzes in sich zusammen. Ist dem so, dann kann das Wort »Frau« im Protoevangelium sich zwar zunächst auf Eva beziehen, aber gleichzeitig die Mutter des Messias bezeichnen. Wir sagen nicht (wie manche es tun), daß hierbei Eva der Typus Marias sei: wie könnte die besiegte Frau das Vor-Bild der siegreichen sein? Wir meinen vielmehr: wenn unser Text den Messias als Sieger über die widergöttliche Macht vorstellt, dann muß auch die Frau, die ihn zur Welt bringt, dadurch *implizit* als an seinem Sieg teilhabend bezeichnet werden. Erinnern wir noch-

¹¹ Diese Art der Übersetzung geht auf das 2. Jahrhundert zurück: vgl. Justin, Dialog mit Tryphon (PG 6, 709); Irenäus, Adv. Haer. (PG 7, 858). Die marianische Auslegung ist allerdings wichtigen Autoren unbekannt: Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Gregor dem Großen, Cyrill von Jerusalem, Basilius, Gregor von Nazianz, Cyrill von Alexandrien. Vgl. P. L. Drewiniak, Die mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit. Breslau 1934; H. Lennerz, Consensus Patrum in interpretatione mariologica Gn 3, 15? In: „Gregorianum“ 1946, S. 300–318.

¹² A. Robert, La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament. In: Maria, Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir, Bd. I. Paris 1949, S. 35.

¹³ Eine Aufstellung der verschiedenen Deutungen gibt F. Ceuppens, De Mariologia biblica. Turin/Rom 1951, S. 5–17; B. Rigaux, La femme et son lignage, S. 343.

mals an die Frauen des Alten Bundes, die auf wunderbare Weise die großen Ahnen zur Welt bringen (Sara, Rebekka, Rachel ...) und so dem heilbringenden Wirken ihrer Söhne zugestellt sind. Gen 3, 15 weissagt eine Vergeltungstat Evas der verführenden Schlange gegenüber, diese Tat aber wird von Maria, der neuen Eva, vollbracht¹⁴.

Auswertung des Protoevangeliums in Apokalypse 12

Im 12. Kapitel der Apokalypse ist die strahlende Vision von der mit der Sonne bekleideten und von Sternen gekrönten Frau – die Eingangsvision für den ganzen zweiten Teil des Buches – die schönste biblische Verkündigung des fraulichen Sieges, der großartigste Ausdruck ihrer Erhabenheit und ihrer zentralen Rolle in der Heilsgeschichte der Welt. Nun besteht aber kein Zweifel, daß diese Vision, die viele Weissagungen des Alten Testaments mitverwendet, in erster Linie eine christliche Transposition des Protoevangeliums sein will.

Eine Transposition, die gleichzeitig eine wesentliche Erhellung ist. Wir mußten einige gedankliche Umwege machen, um in Gen 3, 15 einen Hinweis auf Christus und seine Mutter zu entdecken. Apk 12 aber zeigt mit aller wünschbaren Klarheit, daß es Christus ist, der über die Schlange (oder den höllischen Drachen) siegen wird, wobei seine Mutter seinem Triumph eng verbunden ist: eine sprechende Erläuterung des von den Vätern (zumal Augustinus) so oft ausgedrückten Gedankens: »Das Neue Testament ist im Alten verborgen, das Alte im Neuen entborgen.«

Es ist seltsam, daß die Beziehung beider Texte von vielen Auslegern übersehen worden ist. Sie mag diskret sein, ist aber deshalb nicht weniger gewiß. Beide Male dieselben Gegner: die Frau und der Dämon Aug in Auge (in der Apk heißt er »der Drache«, aber der Verfasser setzt diesen ausdrücklich mit der »alten Schlange« der Genesis gleich: 12, 9). Beide Male bedroht der Feind die Frau, in Apk 12, 4 »lauert« er ihr »auf«, um das zur Welt gebrachte Kind zu verschlingen; das Wort entspricht dem *tērein* (»auflauern«) der Septuaginta. Apk 12, 17 ist die Rede von »der übrigen Nachkommenschaft der Frau«, die Wendung (*to loipon tou spermatis autēs*) ist im Kontext der Genesis und der Apokalypse geläufig, sonst ungewohnt, verrät deshalb einen sichern literarischen Zusammenhang¹⁵.

¹⁴ Wir verweisen besonders auf J. Coppens, *Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse*. In: »Ephémérides Theologicae Lovanienses« 1950, S. 5–36; *La Mère du Sauveur à la lumière de la théologie vétérotestamentaire*. Im Sammelband: *Etudes sur l'Immaculée Conception*. Gembloux/Bruges 1955, S. 7–20.

¹⁵ Die Beziehungen zwischen dem Protoevangelium und Apk 12 sind ins Licht gestellt worden von F. M. Braun, *La Mère des Fidèles*. Tournai/Paris 1953, S. 143–154; L. Cerfaux, *La Vision de la Femme et du Dragon de l'Apokalypse en relation avec le Protévangile*. Im Sammelband: *Etudes sur l'Immaculée Conception*. Gembloux/Bruges 1955, S. 21–33.

Des öftern hatten wir schon Gelegenheit, Apk 12 zu untersuchen, einen der reichsten, wenn auch schwierigsten Texte des Neuen Testaments¹⁶. Wir zeigten, daß die im Zentrum stehende Frau – wie man ja allgemein annimmt – das ideale Sion der Propheten darstellt, das dann zur Kirche wird; sie muß ebenfalls, wenigstens in mehreren ihrer Aspekte, die konkrete Mutter Jesu sein. Spricht doch weder das Alte Testament noch das späte Judentum (wenn man einen dunklen Qumrantext ausnimmt) von einer kollektiven Mutter des persönlichen Messias; andererseits konnte ein christlicher Schriftsteller am Ende des 1. Jahrhunderts unmöglich die Mutter des Messias erwähnen, ohne an Maria zu denken.

Hier muß es genügen, das Motiv des Sieges der apokalyptischen Frau zu behandeln. Zunächst trägt sie als Siegeszeichen die Krone aus zwölf Sternen: die Krone hat im ganzen Buch diese Bedeutung (2, 10; 3, 11; 4, 4.10; 6, 2; 14, 14). Sodann: obschon sie auf Erden noch Geburtsschmerzen leidet, betrachtet sie der Seher als in den Himmel versetzt, was besagt, daß sie den nur auf Erden stattfindenden Verfolgungen des Teufels entgeht (vgl. dazu den Gegensatz zwischen den Verhältnissen im Himmel und auf Erden in Apk 12, 12).

Somit nimmt die Frau schon vor der Geburt Christi *antizipierend* teil am Triumph über die widrigen Mächte, der in Leiden und Auferstehung Christi liegen wird. Man sieht, daß die Apokalypse, das Protoevangelium auf die Mutter Christi anwendend, dieser gewaltigen, aber dunklen Weissagung einer Vergeltung für die Schlange wegen der im Paradies verführten Frau den endgültigen Sinn verleiht. Man erinnere sich, daß die Kirche sich dieser wie in der Apokalypse gedeuteten Weissagung bedient hat, um die beiden eng verbundenen Dogmen der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel zu verkünden. Apk 12 ist sicherlich deren beste biblische Illustration.

Tragweite des Protoevangeliums

Das Protoevangelium hat erhebliche Tragweite. Wir könnten zeigen, daß es ein helles Licht auf die Sendung Christi wirft¹⁷, beschränken uns aber ab-

¹⁶ Wir denken vor allem an folgende Arbeiten: Le Messie et sa Mère d'après le chapitre 12 de l'Apocalypse. In: »Revue Biblique«, 1959, S. 55–86; L'Apocalypse. État de la question. Paris/Bruges 1962, S. 91–98; Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean. Paris 1974, S. 30–46.

¹⁷ Nur dies sei vermerkt: abgesehen von allen literarischen Anspielungen der Berichte von der Versuchung Christi auf die Episode im Paradies entspricht der Sieg Christi über den Versuch der Situation von Gen 3, 15; wie diese Weissagung stellt er das Gegenstück zum Fall im Paradies dar: die Schlange der Genesis veranlaßt den Menschen, sich gegen Gott aufzulehnen, dasselbe erfolgt bei der Versuchung, die Jesus überwindet. Man denkt unwillkürlich an 1 Joh 3, 8: »um die Werke des Teufels zu zerstören, ist der Sohn Gottes erschienen«.

schließend darauf, eine zweifache Bedeutung zu unterstreichen: es erlaubt einmal ein besseres Verständnis der alttestamentlichen Messiasweissagungen; es ladet ferner ein, die Rolle der Frau in der Kirche neu zu bedenken.

a) Die Messiasweissagungen im Licht von Gen 3, 15. – Im Alten Bund tritt die Messiaserwartung sehr früh auf, in Verbindung mit Israels Erfahrung des Bundes und der Erwählung. Die diesbezüglichen Weissagungen sind äußerst bunt und komplex; die meisten von ihnen verbinden, wie wir sagten, mit einem primär religiösen Gedanken sekundäre nationale und politische Gesichtspunkte. Nun hilft das Protoevangelium, die letztern, weniger lauern, korrekt zu interpretieren. Es lenkt ab von der Meinung, in vielen Weissagungen bedeute der politische Feind des Volkes den *gesamten* Widerspruch gegen die Aufrichtung des Reiches Gottes. Es läßt vielmehr erschließen, daß man schon damals mehr oder weniger bewußt jenseits der nationalen Feinde »den unsichtbaren, dauernden Feind Gottes und seines Reiches«¹⁸ wahrzunehmen wußte.

Das eben Gesagte sollte in einen allgemeinen Zusammenhang eingereiht werden: die ersten elf Kapitel der Genesis, die sich mit der gesamten Menschheit befassen, bilden einen *Schlüssel* für alles in der Bibel Folgende, zeigen sie uns doch, daß das sittlich-religiöse Heil *aller* Menschen das Primäre in den Absichten Gottes bildet; die Erwählung Israels (erst von Kapitel 12 an) steht im Dienst dieses universellen Planes: Abraham wird erwählt, damit in ihm alle Völker der Erde gesegnet seien. Das Protoevangelium ist der Ausgangspunkt dieses allumfassenden Heilsplans.

b) Die Frau in der Kirche im Licht von Gen 3, 15. – Die Sünde kam nach Paulus durch Adam, den Vater des Menschengeschlechts, in die Welt. Sollte dann das Protoevangelium nicht eher lauten: »Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Manne?« Da aber »Frau« dasteht, gibt Gott dieser eine *gewisse Priorität* in der Heilsgeschichte; sie als erste erfährt die göttliche Heilsverheißung¹⁹.

Wie ist diese Priorität zu verstehen? Ein Zeichen der Vorzüge und Belohnung der Verdienste Evas (in einer Überlegenheit über Adam) kann sie nicht sein, ging doch der Ungehorsam Gott gegenüber von ihr aus. Im letzten kann diese Priorität nur einer ganz gnadenhaften Barmherzigkeit Gottes zugerechnet werden. Aber vielleicht ist es nicht untersagt, ein Fundament dafür in dem zu entdecken, was die Frau im göttlichen Ratschluß bedeutet. Sie ist wesentlich Mutter, und wenn sie es nicht biologisch ist, so ist sie jedenfalls dazu berufen, auf der geistigen, sittlichen und religiösen Ebene eine mütterliche Rolle zu spielen.

Gewiß wird der durchgreifende Sieg über die bösen Mächte das Werk Christi allein sein; selbst der Sieg der Frau schlechthin, der Jungfrau Maria,

¹⁸ R. Tonneau. In: »Revue Biblique«, 1933, S. 272.

¹⁹ Vgl. dazu J. Galot, *L'Église et la Femme*. Paris 1965, S. 72 ff.

ist von dem Christi abgeleitet. Sind aber nicht alle übrigen Menschen sehr abhängig von der physischen oder geistigen Mutterschaft der Frau? Sie ist es, die auf allen Ebenen das Menschenwesen formt; sie ist gleichsam die menschliche Hauptquelle. Diese verborgene aber primäre Rolle hat ihr Gott übertragen: in der Gesellschaft wie in der Kirche. Und so rechtfertigt sich wohl am besten der außergewöhnliche Platz, die ihr das Protoevangelium zuweist.

Prière de Confiance

Von Charles Péguy

Nous ne demandons pas que cette belle nappe
Soit jamais repliée aux rayons de l'armoire,
Nous ne demandons pas qu'un pli de la mémoire
Soit jamais effacé de cette lourde chape.

Maîtresse de la voie et du raccordement,
Ô miroir de justice et de justesse d'âme,
Vous seule vous savez, ô grande notre Dame,
Ce que c'est que la halte et le recueillement.

Maîtresse de la race et du recroisement,
Ô temple de sagesse et de jurisprudence,
Vous seule connaissez, ô sévère prudence,
Ce que c'est que le juge et le balancement.

Quand il fallut s'asseoir à la croix des deux routes
Et choisir le regret d'avecque le remords,
Quand il fallut s'asseoir au coin des doubles sorts
Et fixer le regard sur la clef des deux voûtes,

Vous seule vous savez, maîtresse du secret,
Que l'un des deux chemins allait en contre-bas,
Vous connaissez celui que choisirent nos pas,
Comme on choisit un cèdre et le bois d'un coffret.

Et non point par vertu car nous n'en avons guère,
Et non point par devoir car nous ne l'aimons pas,
Mais comme un charpentier s'arme de son compas,
Par besoin de nous mettre au centre de misère,

Et pour bien nous placer dans l'axe de détresse,
Et par ce besoin sourd d'être plus malheureux,
Et d'aller au plus dur et de souffrir plus creux,
Et de prendre le mal dans sa pleine justesse.

Par ce vieux tour de main, par cette même adresse,
Qui ne servira plus à courir le bonheur,
Pussions-nous, ô régente, au moins tenir l'honneur,
Et lui garder lui seul notre pauvre tendresse.

GEBET DES SICHTVERTRAUENS (annähernd wörtliche Prosaübersetzung): Wir fordern nicht, daß dieses schöne Tuch / Jemals in Schrankregale eingefaltet werde, / Wir möchten nicht, daß eines Erinnerns Falte / Jemals aus diesem schweren Mantel schwinde.

Herrin der Wege und ihrer Begegnung, / O Spiegel der Gerechtigkeit und des Rechtseins der Seele, / Einzig Du, große Notre Dame, verstehst, / Was es braucht, um stillzustehn und in sich zu gehn.

Herrin des Geschlechtes und seiner Verschränkung, / O Tempel der Weisheit und Jurisprudenz, / Du allein, gestrenge Klugheit, begreifst, / Was der Richter ist und das Auspendeln der Waage.

Als es galt, sich ans Kreuz der zwei Straßen zu setzen, / Und Bedauern zu wählen anstelle von Schuld, / Als es galt, vor die doppelten Lose zu kauern, / Auf den Schlußstein der doppelten Wölbung zu achten,

Da war Dir, Herrin des Geheimen, einzig bekannt, / Daß der eine der Wege niederwärts führte, / Du weißt, welchen unsere Schritte erkoren, / So wie man für ein Kästchen das rechte Holz wählt.

Und dies nicht aus Tugend, denn die haben wir schwerlich, / Und auch nicht aus Pflicht, denn die lieben wir nicht, / Vielmehr wie der Schreiner seinen Zirkel ergreift: / Aus Bedürfnis, ins Zentrum des Entbehrens zu treten,

Und uns richtig ins Lot der Not einzupassen, / Aus dem Drang, unglücklicher sein zu wollen — Ins Härteste stehen, das Hohlste dulden zu müssen, / Und das Arge voll und genau zu empfangen.

Dank dieses bewährten Drehs, dieser alten Gewohnheit, / Die uns zum Erhaschen von Glück nie mehr dient, / Sei uns wenigstens, Herrin, gewährt, die Ehre zu halten, / Einzig ihr unsere arme, zärtliche Treue zu wahren.

(Péguy schrieb dieses dritte seiner fünf Chartres-Gebete, als er sich dazu durchrang, auf eine große Liebe zugunsten seiner ehelichen Treue zu verzichten.)

Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde

Von Karl Lehmann

I

Was noch bis vor kurzer Zeit in Expertenkreisen diskutiert wurde, ist jeden Tag in den Nachrichten zu hören und auf den Fernsehschirmen zu sehen: In schmerzlicher Weise wird der Mensch auf die Grenzen der irdischen Güter aufmerksam gemacht und aus seiner eindimensionalen Wachstumseuphorie geweckt. Erschreckt stellen wir fest, in welcher Verschwendungswirtschaft wir gelebt haben und noch leben, »Das verfügbare »geologische Kapital« wurde in rücksichtsloser Weise abgebaut – als ob davon unbegrenzte Mengen erhältlich wären. Nun dämmert aber die Erkenntnis, daß diese Ressourcen knapp sind und daß der Zeithorizont, der ihrer Inanspruchnahme zugrunde lag, äußerst kurz war. Er trug den berechtigten Anliegen der Generationen späterer Jahrhunderte überhaupt nicht Rechnung, sondern kam einem Raubbau gleich. – Außerdem gilt es, sich darüber klar zu werden, daß selbst die gegenwärtige Versorgung der Wirtschaftssubjekte in den reichsten Volkswirtschaften unmöglich allen Erdenbewohnern zuteil werden kann, weil ganz einfach die Umweltbelastung zu groß wäre, und die Naturschätze dafür nicht ausreichen würden. Selbst abgesehen also von den Ansprüchen unserer Nachfahren wäre eine gleichmäßige Verteilung des jetzigen Wohlstandes schon nicht zu verantworten und nicht auf die Dauer zu realisieren. Es müssen daher unausweichlich früher oder später Einschränkungen im Verbrauch unersetzlicher Güter zustande kommen oder angeordnet werden – und dies gegenüber einer Konsumgesellschaft, die vorläufig auf Unersättlichkeit eingeschworen ist.«¹ Diese zusammenfassende Betrachtung unserer Lage durch den St. Galler Wirtschaftswissenschaftler Emil Küng sollte sensibel machen für die Beantwortung der Frage, was der Christ in diesen Bewußtseinsprozeß einbringen kann.

Wir werden uns vor kurzsichtigen und vielleicht modernen Antworten hüten müssen. Vielleicht ist es überhaupt nicht gut, wenn der Theologe allzu beflissen und vielleicht auch selbstsicher in der Diskussion um die Grenzen des Wachstums und die Bewältigung der gefährdeten Zukunft Rezepte an-

¹ E. Küng, Die Krise der Wohlstandsgesellschaft und die notwendige Neuorientierung – Grenzen des wirtschaftlichen Wachstums. In: »Universitas« 27 (1972), S. 1153–1161, Zitat 1156 f. Vgl. Ders., Steuerung und Bremsung des technischen Fortschritts = St. Galler Wirtschaftswissenschaftliche Forschungen, Bd. 32. Tübingen 1976; H. Stumpf, Leben und Überleben. Einführung in die Zivilisationsökologie. Stuttgart 1976.

preist. Viele Menschen werden darin nur die alte Theologenversuchung wittern, immer dann hurtig jede Gelegenheit für Mission und Propaganda zu benutzen, wo von den Lücken und Grenzen des Menschseins die Rede ist. Der alte Verdacht läßt sich nicht so leicht ausrotten, hier werde wieder eine Gelegenheit genützt, um den Menschen auf seine »gottgesetzten« Schranken aufmerksam zu machen.

Aber nachdem die Fragen uns von Tag zu Tag deutlicher bedrängen, wäre es ein falscher Schluß, wegen des möglichen Mißbrauchs die Augen vor einer Problematik zu verschließen, die das Überleben der Menschheit betrifft. Es wird beim theologischen Bemühen auch nicht in erster Linie darum gehen können, irgendwelche konkreten Ratschläge zum Beispiel für Wachstumsraten, für Sicherheitsprobleme der Kernenergie und für zulässige Quoten der Umweltverschmutzung anzubieten. Der Ansatzpunkt dürfte vielmehr da gegeben sein, wo gerade von den ökonomischen Studien her ein »Zwang zur Umorientierung« gefordert wird. Liest man mit einer gewissen Aufmerksamkeit die wichtigeren Untersuchungen² zu den »Grenzen des Wachstums«, so kann man schockiert sein, in welcher Weise die einzige Chance der Menschheit in einer radikalen »Kehrtwendung« und in einer gewaltigen »Horizontenerweiterung« gesehen wird. Der Bericht des »Club von Rom« zeigt die Notwendigkeit, »die grundlegenden Wertmaßstäbe in unserer Gesellschaft zu ändern«, und betont zugleich, »daß praktisch eine geistige Umwälzung kopernikanischen Ausmaßes für die Umsetzung unserer Vorstellungen in praktische Handlungen erforderlich sein dürfte«³. Nicht nur ein Bewußtseinswandel für partikuläre Bereiche, sondern ein grundlegendes »neues Denken« wird gefordert.

Dabei ist nicht sicher, wie der Mensch reagieren wird. Die Expansion von Wissenschaft und Technik stößt um so rascher an unüberschreitbare Grenzen, je schneller sie vorangetrieben wird. Wir können nicht mehr einen unerschöpflichen Vorrat unbegrenzter Schätze vor uns sehen, sondern erobern gleichsam die eigene Endlichkeit und müssen lernen, unsere Armut und unseren Mangel zu verwalten. Bisherige Antworten werden nicht einfach genügen. Ein Erfolgsdenken, das die Qualität der Geschichte nach dem Zuwachs von Herrschaft und Macht kalkuliert, hat ebenso abgedankt wie naive Fortschrittsgläubigkeit. Was geschieht, ist aber auch zugleich eine Krise des aufklärerischen Bewußtseins. Die Frage läßt sich nicht vermeiden, ob unsere Probleme eine Folge der Aufklärung sind, weil der Herrschaftszuwachs vielleicht unserer menschlichen Natur nicht mehr angemessen ist oder weil dahinter eine falsche Idee von Wirklichkeit und Zeit steckt? Es trägt wohl auch die Erwartung, die Gesamtproblematik werde sich gleichsam von

² Vgl. hierzu und zu den folgenden Zitaten K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*. Mainz 1974, S. 23–27.

³ D. L. Meadows u. a., *Die Grenzen des Wachstums*. Stuttgart 1972, S. 167.

selbst regulieren und irgendwie zu Ausgleichsmechanismen kommen. Dies wäre nur eine Variante jenes eindimensionalen Optimismus, der nicht mehr erlaubt ist. Niemand weiß auch, wie der Mensch diesen »ungeheuren Umschlag in seinem Selbstverständnis«⁴ verkraftet. Die zwangsläufige Umorientierung seines Denkens kann nämlich auch zu Trotzreaktionen führen. In zynischer Weise könnte er dadurch gegen die ihm auferlegten Grenzen protestieren, indem er in einem Anflug höllischen Lachens und in einer letzten Steigerung alle Reserven verbraucht, um sich nachher gleichsam in die Luft zu sprengen, »Nach uns die Sintflut ...« Nach unseren Erfahrungen über das Ausmaß des menschlichen Willens zu Aggressivität und Destruktion können wir jedenfalls solche Möglichkeiten nicht von vornherein in das Reich der Gruselmärchen abschieben.

Die Grundthese meines Beitrages lautet: Der Christ ist in besonderer Weise dazu berufen, der menschlichen Gesellschaft bei der Einübung des notwendigen »neuen Denkens« beizustehen. Dies wird nur gelingen, wenn er von der Mitte des Schöpfungsglaubens her einen neuen Sinn für die Kreatürlichkeit der Welt im ganzen und für seine eigene Position in der Schöpfung gewinnt. Ohne diese erneuerte Verantwortung für die Erde gibt es in Zukunft kein menschliches Wohnen auf unserem Planeten.

Schrittweise soll diese These genauer entfaltet werden. Ich beginne mit dem Begriff »Kreatürlichkeit«.

II

Kreatürlichkeit ist bei aller äußeren Nähe nicht einfach gleichzusetzen mit Kontingenz oder mit Endlichkeit in einem neutralen Sinn, auch nicht mit Profanität oder Weltlichkeit. Diese Begriffe erscheinen heute in einer »säkularisierten« Gestalt, die ihre theologische Herkunft eher verbirgt. Sie sind weitgehend indifferent geworden und erlauben viele Deutungsmöglichkeiten. Sie können zum Beispiel pure Faktizität und Geworfensein in die Einsamkeit der Welt bedeuten. Überdruß und Ekel sind bekannte Antworten darauf. Unwillkürlich wird man an die Gnosis des zweiten Jahrhunderts erinnert. Kreatürlichkeit als theologischer Begriff⁵ hat jedoch von vornherein eine andere Struktur.

Das Geschöpf weiß, daß es nicht sein muß und doch ist. Die Kreatur grenzt an das Nichts, ohne einfach nichtig zu sein. Dennoch darf die Kreatur nicht allein aus dieser Unähnlichkeit zu Gott gedacht werden. Wirklichkeit

⁴ G. Picht, *Prognose, Utopien, Planung*. Stuttgart 1969, S. 40.

⁵ Vgl. dazu und zum folgenden H. Volk, *Kreatürlichkeit*. In: Ders., *Gott alles in allem. Gesammelte Aufsätze (I)*. Mainz 1961, S. 7–25.

ohne Ähnlichkeit mit dem Schöpfer wäre ein Gegen-Gott. Obgleich kein größerer Unterschied in der Wirklichkeit als der zwischen Gott und Kreatur waltet, gibt es dennoch kein Geschöpf, welches nicht selbst noch in der unendlichen Andersartigkeit Gott ähnlich wäre. Die Kreatur ist nicht ein Gegenpol, sondern ein frei von Gott ins Sein gerufenes Gegenüber. Dies ergibt ein Verständnis der Kreatur jenseits eines heimlichen Monismus, der Gott und die Welt in eins setzt, und eines Dualismus, der das Ganze der Wirklichkeit in zwei total verschiedene Seinsblöcke zerklüftet. Das geschöpfliche Gegenüber gewährt Distanz und Intimität zugleich, Zusammenhang in der Unähnlichkeit und Nähe bei aller Differenz. Alle menschlichen Modelle des Produzierens und Schaffens versagen vor diesem Geheimnis. Darum wählte die Schöpfungserzählung der Priesterschrift in dem Wort »barah« (= schaffen) auch ein singuläres Wort, das den Schöpfungsprozeß allen Analogien und Vorstellungen entzieht, die etwas mit dem Machen und Bilden aus vorgegebener Materie zu tun haben⁶. Der Schöpfungsvorgang erscheint am angemessensten im Bild der Sprache und als Sprache. Gottes *Wort* schafft voraussetzungslos, völlig frei, ungebunden und mühelos. Kein einziges Motiv führt zur Erklärung der Schöpfung. Schon der heilige Augustinus sagt: »Ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia.« »Wo kein Bedürfnis, da ist auch keine Notwendigkeit; wo kein Mangel ist, ist auch kein Bedürfnis.« Weil Gott unüberbietbar frei ist, ist er auch unüberbietbar freigebig. Die Freiheit zur Welt wurzelt im grundlosen Spiel der Liebe Gottes.

Von diesem Verständnis des Geschaffenen her genügt es auch nicht, die Kreatur nur in ihrem simplen »Vorhandensein«, in ihrer bloßen Abhängigkeit und gleichsam in ihrer nackten Existenz zu begreifen. Darum sollen im folgenden einige elementare Strukturen des geschöpflichen Seins angesprochen werden:

1. »Positivität« dessen, was ist:

Die uralte Frage, warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts (Heidegger: Nichts), entstammt zuletzt dem Staunen, daß es die Welt gibt. Darin liegt zugleich die Erfahrung der Grundlosigkeit der Schöpfung: Sie ist uns unverdient zugekommen, geschenkt. Wir kennen diese elementare und

⁶ Vgl. dazu Cl. Westermann, Genesis = Biblischer Kommentar. Altes Testament I. Neukirchen 1966 ff., S. 136 ff.; Ders., Schöpfung = Themen der Theologie, Bd. 12. Stuttgart 1971, S. 52 ff.; W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1–2, 4a = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 17. Neukirchen 1964, S. 164 ff.; O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1–2, 4a = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 115. Göttingen 1975.

fundamentale Erfahrung vielleicht am ehesten noch in der Freude bei der Geburt eines Menschen, in der Liebe zwischen Menschen, wo man uneingeschränkt bekennen kann: Es ist gut, daß es Dich gibt.

2. Transparenz des Kreatürlichen:

Das Geschöpf ist nicht nichts. Es kann gar nicht so reine Kontingenz sein, daß es nicht ein Moment von Unbedingtheit aus der Macht des Schöpfers in sich bergen würde. Es nimmt gerade dadurch an der Absolutheit Gottes teil, indem es ist. Gott ist nicht das Subjekt der Kreatur. Die Güte Gottes selbst geht ein in das Sein, Haben und Wirken des Geschöpfes. Die Herrlichkeit Gottes wird also nicht größer, wenn man die Kreatur erniedrigt. Die Kreatur ist nicht einfach der Spielplatz von Gottes eigener Tätigkeit. Das Geschöpf kann sich freilich, wie die Ursünde des Menschen zeigt, in sich verschließen. Aber dies muß nicht zwangsläufig so sein. Die Kreatürlichkeit ist zwar eine Bedingung der Sünde, aber diese ist nicht einfach schon durch das Ungenügen des kreatürlichen Seins verursacht oder konstituiert. Von seinem Ursprung her ist das Geschöpf nicht opak, dunkel und in sich gekehrt. Es hat Eigenwert und Selbständigkeit nur dadurch, daß es von seinem Grund her innerlich aufgehellet und offen zu seinem Urheber ist. Das Geschaffene ist zwar nicht Gott: Dadurch kann es auch verhüllen, verführen und behexen (vgl. Röm 1–2). Aber von der Schöpfung her ist es licht, symbolisch und transparent. Es ist so Bild und Gleichnis der Güte Gottes. Wegen dieser Liquidität und Durchsichtigkeit kann die geschaffene Welt auch ganz und gar in den Dienst Gottes genommen werden, wenn sie in den Sakramenten zum wirksamen und erfüllten Zeichen für Gott und sein Heil wird. Besonders sinnfällig ist dies zum Beispiel in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein.

3. Kreatürliche Armut:

Das Geschöpf verkapselt sich nicht in sich selbst. Auch in seiner eigenen Positivität ist es nicht sich selbst genügend. Die Kreatur ist durch jede Schicht hindurch auf Gott angewiesen. Sie kommt mehr zu ihrer Vollkommenheit, wenn sie ihre »Armut« annimmt, nämlich alles von Gott empfangen zu haben und in ihm sich zu vollenden. Je mehr sie offen und aufnahmefähig wird auf ihren Urheber hin, um so vollkommener ist sie. Diese Bedürftigkeit, erst in der Ausrichtung auf Gott zur Vollendung zu kommen, ist keine Unvollkommenheit. Bezogensein auf Gott ist kein Defekt, sondern die höchste Möglichkeit. In dem Augenblick, wo die Kreatur diese ihre seinsmäßige Demut verkennt und sich ganz auf sich selbst stellt, wird sie anmaßend. In der Verweigerung der Annahme kreatürlicher Armut liegt der Ursprung von so etwas wie Sünde: *Non serviam!*

4. Rückverweis auf Gott als Dank und Lob:

Wenn dies so ist, dann strahlt die Kreatur nicht bloß in ihrer Schönheit wider, sondern sie wird auch auf ihren Urheber transparent und weiß um ihre Vollendung gerade aus ihrer Armut heraus. In diesem Sinne gibt es keine schlechthin stumme Kreatur. Der Mensch jedoch ist aufgerufen, dieses Gutsein der Schöpfung zu sagen, die Dinge sich öffnen zu lassen und ihnen durch das Wort zu dieser beredten Transzendenz zu helfen. Zu den Werken Gottes gehört darum der Widerhall einer Antwort. So gibt es nichts, was nicht seinen Schöpfer loben könnte.

Eine Zusammenfassung der Theologie der Schöpfung⁷ findet sich in der sogenannten »Billigungsformel« in der priesterschriftlichen Schöpfungszählung. Besonders am Schluß wird zum siebten Mal unterstrichen: »Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut« (Gen 1, 31). Von Gott her ist in der Welt nichts Störendes. Nach seiner Absicht ist die Schöpfung gut. Im letzten gibt es eine vorbehaltlose Zustimmung Gottes zur Welt. Dieses Ja zur Welt kann allerdings von uns beinahe zerstört werden. Der Mensch kann die Schöpfung verwüsten und tödliche Kräfte in ihr entfalten. Das Gutsein der Kreatur läßt sich so verhüllen, daß es dem Menschen entzogen wird.

Diese Grundstruktur verlangt vom Menschen Zustimmung zur Welt und Bejahung der Geschöpflichkeit. Gegenfiguren sind die Weigerung, die Verneinung, der Widerwille und gar die Revolte. Das ursprüngliche Gutsein der Geschöpfe, auch wenn dies jetzt verdunkelt ist, läßt immer wieder den Menschen ein, in einem vorgreifenden Akt seine Zustimmung zur Welt zu geben und für die Sinnhaftigkeit des Seins zu optieren. Urvertrauen und Zuversicht, »ontologische Affirmation« und »Mut zum Sein« gehören zum Grundverhältnis des Menschen zur geschaffenen Welt. Die Schöpfung lebt geradezu von dieser ursprünglichen Einheit zwischen dem Sein und dem Guten. Daß alles sehr gut war, was Gott geschaffen hat, dies hat der Welt zutiefst einen unzerstörbaren Sinn gegeben, weil es ein Gutsein in den Augen Gottes war⁸.

Der Blick auf eine mögliche und wirkliche Verhülltheit des Gutseins der Schöpfung hat uns vor einem gefährlichen Optimismus bewahrt. Der Realismus wird noch gesteigert, wenn wir nun die konkrete Verantwortung des Menschen für die ihm anvertraute Schöpfung beachten.

⁷ Wie sehr diese heute in der Theologie fehlt, zeigt z. B. die unzulängliche Auseinandersetzung um Begriffe wie »autonome Moral«, wie das Verhältnis zwischen Autonomie und Geschöpflichkeit überhaupt einer Neubesinnung bedarf.

⁸ Zu einer eindringlichen Interpretation vgl. Cl. Westermann, Schöpfung, S. 88 ff.; Ders., Genesis, S. 118, 156 f., 228 f.; O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, S. 43-47, 60 u. ö. (vgl. Register unter »Billigungsformel«).

III

Es ist bekannt, daß die Schöpfungserzählung, besonders der Jahwist, dem Menschen eine besondere Verantwortung für die gesamte Kreatur zuspricht. Am deutlichsten wird dies etwa bei der Erschaffung der Tiere (vgl. Gen 2, 18 ff.). Sie sollen ihm eine Hilfe sein und sind ihm zur Gemeinschaft gegeben. Zugleich soll er jedoch über die Tiere herrschen. Dies kommt am deutlichsten in der Namensgebung⁹ zum Vorschein. Ganz so, wie der Mensch die Tiere benennen würde, so sollte ihr Name sein. Der Mensch muß zwar die Tiere so annehmen, wie sie geschaffen sind, aber durch die Namensgebung gibt er den Tieren auch ihren Ort in seiner Welt und verleiht ihnen darin eine Bestimmung. »Die Tiere als Geschöpfe haben keinen Namen; Namen erhalten erst die der Welt des Menschen zugeordneten Tiere, und darum kann auch nur der Mensch selbst ihnen Namen geben. In der Benennung entdeckt, bestimmt und ordnet der Mensch seine Welt, die Sprache erst macht die Welt menschlich; in der Benennung der Tiere werden sie der Menschenwelt zugehörig.«¹⁰

Eine besondere Zuspitzung erfährt die Stellung des Menschen zur Erde durch die Formulierungen von Gen 1, 26 ff.: »Und Gott sprach: ›Laßt uns Menschen machen als unser Bild, zu unserem Abbild, so daß sie herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über alles ‚Wildgetier‘ der Erde und über alles Kriechgetier, das auf der Erde kriecht!‹ Und Gott schuf den Menschen als sein Bild: als Bild Gottes schuf er ihn, Mann und Frau (so) schuf er sie; und es segnete sie Gott, und es sprach zu ihnen Gott: ›Seid fruchtbar und werdet zahlreich und füllt die Erde und unterwerft sie und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über jedes Tier, das sich auf der Erde regt!‹ « (Übersetzung nach O. H. Steck).

Die Vorwürfe an die Wirkungsgeschichte dieser Aussagen im Zusammenhang der neueren Diskussion über ökologische Probleme sind bekannt. Im deutschen Sprachgebiet kann an das Buch von Carl Amery »Das Ende der Vorsehung«¹¹ erinnert werden. Die christliche Religion hat nach ihm entscheidend zur Anmaßung des Menschen beigetragen, daß die Welt nach dem Bild des Menschen umgeformt werden müsse. »Jedem möglichen Zweifel über diese absolute und totale Überlegenheit steht Gottes Auftrag entgegen. Es ist der ausdrückliche Auftrag der totalen Herrschaft. Der Mensch wird gerufen, diese Erde zu erfüllen, sie sich untertan zu machen. Magische Auf-

⁹ Vgl. dazu Cl. Westermann, *Genesis = Biblischer Kommentar I. Neukirchen* 1966 ff., S. 311 f.

¹⁰ Cl. Westermann, *Schöpfung*, S. 121 f.

¹¹ Reinbek bei Hamburg 1972.

lagen sind nicht damit verbunden, das heißt, es ist ihm völlig freigestellt, wie er diesen Auftrag vollzieht. Sonne und Mond sind Beleuchtungskörper, sonst nichts; Rohstoffe, Flora, Fauna sind ein Arsenal, über das er frei verfügt, sind Jagdterrain und Ernteacker.«¹² Das Christentum hat einen Wertekodex geschaffen, der die Ausbeutung der Natur und damit auch die menschliche Verschwendungssucht steigert. Anders formuliert: Das Christentum ist eine Religion des exponentiellen Wachstums. Auch Dennis L. Meadows, einer der maßgeblichen Verfasser des ersten Berichtes des Club of Rome »Die Grenzen des Wachstums«, glaubt, daß der Geist schrankenloser und kurzfristiger Ausbeutung »fest in der jüdisch-christlichen Tradition verankert« sei¹³. So neu ist die These jedoch nicht. Sie findet sich schon früher bei dem amerikanischen Historiker Lynn White, Jr.¹⁴, bei A. Toynbee, K. Löwith, F. Nietzsche und M. Heidegger (s. unten Abschnitt VII).

Es besteht sicher ein Zusammenhang zwischen dem biblischen Herrschaftsauftrag über die Erde und der intensiven technisch-wissenschaftlichen Ausübung der Überlegenheit des Menschen über die Natur. Der Herrschaftsauftrag mag in früheren Zeiten oft auch problemlos aufgefaßt worden sein. Es kann auch nicht gelegnet werden, daß wir manche Nuancen des biblischen Textes erst heute sehen können, belehrt durch die Möglichkeiten der modernen Schriftauslegung und durch das offenkundig gewordene Ausmaß an Zerstörung der Schöpfung.

»Macht euch die Erde untertan und herrscht über alle Tiere« – so läßt sich die zweite Hälfte von Gen 1, 28 in verknappter Form wiedergeben. Die hebräischen Ausdrücke »untertan machen/unterwerfen« (*kabaš*) und »herrschen« (*radah*) wollen genauer betrachtet sein¹⁵. Etymologisch sind beide

¹² Das Ende der Vorsehung, S. 16.

¹³ D. L. Meadows u. a., Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell, hrsg. von H. E. Richter, Stuttgart 1974, S. 28–30; ähnlich J. W. Forrester, Die Kirchen zwischen Wachstum und globalem Gleichgewicht. In: D. L. und D. H. Meadows, Das globale Gleichgewicht. Modellstudien zur Wachstumskrise. Stuttgart 1974, S. 247–258, bes. 255 f.

¹⁴ Vgl. Gefährdete Umwelt, hrsg. von M. Lohmann, München 1970, S. 20.

¹⁵ W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1–2, 4a. Neukirchen 1974, ²1967; Cl. Westermann, Genesis = Biblischer Kommentar I. Neukirchen 1966 ff.; O. H. Steck, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2, 4b–3, 24 = Biblische Studien 60. Neukirchen 1970; E. Jenni/Cl. Westermann, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I–II. München 1971–1976: I, S. 932; II, S. 560 ff.; II, S. 982 ff.; Cl. Westermann, Schöpfung – Themen der Theologie 12. Stuttgart 1971; W. Zimmerli, Die Weltlichkeit des Alten Testaments. Göttingen 1971, S. 45 ff.; G. Liedke, Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Problem des Umweltschutzes. In: Humanökologie und Umweltschutz = Studien zur Friedensforschung 8. Stuttgart 1972, S. 36–65; H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments. München 1973, S. 239 ff.; O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1–2, 4a. Göttingen 1975; N. Lohfink, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre. Freiburg 1977, S. 156 ff., 172 ff. Vgl. auch Anm. 38.

Worte in ihrer Bildkräftigkeit massiv: »Kabaš« bedeutet »die Füße auf etwas setzen«, wie zum Beispiel der Pharao seinen Fuß auf einen Fußschemel setzte, in dem symbolisch die von ihm beherrschten Länder eingeschnitzt waren. »Radah« kann bedeuten »niedertrampeln, etwas in den Boden stampfen«. Das Wort erinnert auch an das Treten der Kelter (vgl. Joel 4, 13). Man darf freilich den Bedeutungssinn dieser Worte nicht aufgrund unseres modernen Weltverständnisses übersteigern. Beide Worte können auch einfach heißen: »Etwas in Besitz nehmen« oder »weiden/führen«. Dennoch sind es »starke Ausdrücke« (H. Gunkel). In ihnen wird zum Beispiel die Würde absoluten, ja königlichen Herrschens und unbedingte Überlegenheit zum Ausdruck gebracht (vgl. Ps 72, 8; 110, 2; Jes 14, 6; Ez 34, 4). Elemente eines schonungslosen und gewalttätigen Unterjochens fehlen nicht (vgl. Jer 34, 11.16; Gen 9, 7). Zweifellos ist auch die massive Durchsetzung eines Willens gemeint (vgl. Lev 25, 43.46.53). Es scheint eine Herrschaft zu sein, der gegenüber es keinen Widerstand gibt und die an keine Grenzen stößt.

IV

Der moderne Leser darf jedoch nicht von seinem Erfahrungshorizont her heutige Verstehens Elemente in den Text hineinragen. Man darf zum Beispiel das Ganze nicht von den vulgärmarxistischen Kategorien »Unterdrückung« und »Ausbeutung« her deuten. Der Herrschaftsauftrag ist durchaus positiv aufgefaßt (vgl. auch Gen 1, 31). Wird der Mensch mit einem »königlichen« Herrn in Vergleich gebracht, so darf nicht zuerst oder gar ausschließlich das Bild des orientalischen Despoten vor uns stehen. Der König ist für das Ganze und für die Zukunft des von ihm beherrschten Raumes verantwortlich. Er muß dafür sorgen, daß das Ganze heil bleibt. Herrschaft bedeutet nicht zuerst Vollmacht zum gewalttätigen Treiben, sondern ist auch Dienst und Sorge für die Bewahrung des Lebensraumes. Es ist nicht zufällig, daß Hirten im alten Orient als Bild des Herrschers dienten (vgl. auch 2 Sam 5, 2 = 1 Chr 11, 2; 2 Sam 7, 7 = 2 Chr 17, 6; Ps 78, 71 f.; Jer 23, 4; Ez 34, 23 f.; 37, 24; Mi 5, 3).

Wie differenziert die Texte zu lesen sind, kann wiederum am Verhältnis zu den Tieren beobachtet werden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß im Auftrag des Menschen zur Herrschaft über die Tiere die Erinnerung an eine Zeit mitschwingt, als das Tier ein Todfeind des Menschen war und die Überwindung dieser Gefahren schlechthin zum Menschsein gehörte. Die Weltbeherrschung vollzog sich für die Alten zunächst einmal im Züchten und Zähmen. Das erste Chorlied aus der »Antigone« des Sophokles (v. 332–375)¹⁰ bringt diesen Grundzug des Menschen meisterhaft zur Sprache:

¹⁰ Vgl. dazu K. Reinhardt, Sophokles. Frankfurt a. M. 1933, ³1948; M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik. Tübingen ²1958, S. 112 ff.; W. Bröcker, Der Gott des Sophokles. Frankfurt a. M. 1971, S. 17 ff.

»Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.
Der fährt aus auf die schäumende Flut
beim Süd Sturm des Winters
und kreuzt im Gebirg
der wütiggeklüfteten Wogen.
Der Götter auch die erhabenste, die Erde,
abmüdet er die unzerstörlich Mühelose,
umstürzend sie von Jahr zu Jahr,
hintreibend und her mit den Rossen
die Pflüge.

Auch den leichtschwebenden Vogelschwarm
umgarnt er und jagt
das Tiervolk der Wildnis
und des Meeres einheimisch Gerege
der umher sinnende Mann.
Er überwältigt mit Listen das Tier,
das nächtigt auf Bergen und wandert,
den raumähnigen Nacken des Rosses
und den niebezwungenen Stier
mit dem Holze umhalsend
zwingt er ins Joch.«
(Übersetzung von Martin Heidegger)

Dieser Kampf des Menschen mit der Erde und besonders mit den Tieren muß nicht zwangsläufig mit Ausbeutung und Zerstörung enden. »Es hat einmal einen Kampf auf Leben und Tod zwischen Mensch und Tier gegeben, aber er endete nicht mit der Ausrottung der Tiere, sondern im Zusammenleben mit ihnen. In diesem Zusammenleben lernte der Mensch, was Herrschaft ist. Sie bedeutete einerseits, daß nach wie vor Tiere getötet werden mußten, damit der Mensch leben kann. Es bedeutete aber gleichzeitig, daß der Mensch in eine neue Beziehung zu den Tieren trat, die er zähmte.«¹⁷ Unter- und Überordnung haben in dieser Herrschaftsform nicht von vornherein einen negativen Beiklang¹⁸.

Eine weitere Dimension im Herrschaftsauftrag Gottes darf nicht übersehen werden: Der Mensch ist als Gottes Ebenbild nicht schlechthin das

¹⁷ Cl. Westermann, *Schöpfung*, S. 78.

¹⁸ Gen 1, 26 muß im Zusammenhang von 1, 16 und 1, 29 gesehen werden. Gen 9, 1–3.7 spricht nachsintflutlich von einem »Kriegszustand« zwischen Mensch und Tier, vgl. Näheres bei Cl. Westermann, *Schöpfung*, S. 117 ff.; Ders., *Genesis*, S. 617 ff.; N. Lohfink, *Unsere großen Wörter*, S. 168 f.

letzte Maß. Es ist ihm eine ursprünglich göttliche Verfügungsgewalt gegeben. Er ist vornehmlich Repräsentant, Geschäftsträger sowie Mandatar Gottes und verwaltet die Schöpfung als ein ihm anvertrautes Lehen. So wird zwar der Herrschaftsauftrag des Menschen in seiner Ausdehnung nicht begrenzt, aber er ist darum nicht mit irgendeiner Form von barer Willkür und totaler Unterdrückung zu verwechseln.

V

Man muß also den kulturgeschichtlichen Standort mitreflektieren, wenn man den Text der biblischen Schöpfungserzählung voll verstehen will. »Im Sinn der Bibel führt der Abbildungsgedanke also keineswegs, wie Amery meint, zu einem tiefen Graben zwischen dem Menschen und dem Rest der Schöpfung, sondern dient dazu, Mensch und Schöpfung als große Einheit und großen Zusammenhang zu konzipieren.«¹⁹ Die Schrift hat natürlich in einer mehr als zweitausend Jahre umspannenden Zeit ihre vielverzweigte Wirkungsgeschichte gehabt. Die Bibel ist zwar selbst durch ihre Zugehörigkeit zu bestimmten Phasen der menschlichen Kulturgeschichte bestimmt, sie verwahrt jedoch auch Vergessenes, Noch-nicht-Gehörtes und Unbedachtes in sich, wie eben gezeigt wurde. Dieses Spektrum ist sehr breit: »Damals konnte man sich nicht vorstellen, daß der Mensch jemals so stark werden würde, daß er die Erde aufbrauchen könnte. Das kann man gerechterweise dem Text nicht vorwerfen. Wir aber sollten uns vorwerfen, daß wir das nicht in Betracht ziehen, wenn wir den Text lesen. Damals ging es darum, die Befreiung des Menschen aus der Übermacht der Natur zu fördern. Heute geht es nahezu um das Entgegengesetzte.«²⁰

Die Bibel gibt aber noch einen weiteren Hinweis, der zumeist nicht näher beachtet wird. In der sogenannten jahwistischen Schöpfungserzählung (Gen 2, 4b ff.), die um ein halbes Jahrtausend älter ist als die der eben besprochenen »Priesterschrift«, ist die Rede vom Garten Eden, dem Paradies. Gott gab dem Menschen diesen Garten, »damit er ihn bebaute und bewahrte (bewachte)« (2, 15). Hier kann es nicht um schwierige Einzelprobleme des Textes und seines Zusammenhanges gehen²¹. Es bedeutet wohl eine falsche

¹⁹ N. Lohfink, *Unsere großen Wörter*, S. 161.

²⁰ O. Jensen, *Unter dem Zwang des Wachstums, Ökologie und Religion*. München 1977, S. 146.

²¹ Vgl. dazu O. H. Steck, *Die Paradieserzählung*. Neukirchen 1970, S. 49, Anm. 77; E. Haag, *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradieserzählung nach Gen 2–3*. Trier 1970, S. 173 f.; Cl. Westermann, *Genesis*, S. 299 f.; G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis* = ATD 2–4. Göttingen 1972, S. 56; *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* II, S. 100, 188, 791, 982 ff.

Alternative zu fragen, ob hier der Beruf des Gärtners oder des Bauern im Spiel ist. Man darf nämlich den Sinn des »Bebauen und Bewahren« (Bewachen) nicht auf eine bestimmte Tätigkeit oder einen einzelnen Beruf einschränken. Es geht um die Aufgabe, die dem Menschen in dem ihm von Gott zugewiesenen Lebensraum aufgetragen und anvertraut wird. Jede menschliche Arbeit nimmt in irgendeiner Weise teil an dem »Bebauen« und »Bewachen-Bewahren«. Der Erzähler will mit diesen beiden Zeitworten eine Grundbestimmung des menschlichen Wirkens geben²². Der Doppelsinn dieser beiden Verben zeigt sich auch noch im ursprünglichen Wortsinn von »Kultur«, denn »colere« bedeutet zugleich bebauen und hegen. Beide Ausdrücke sind komplementär zu verstehen. »Bebauen« (*colere* entspricht dem hebräischen »abad«) bedeutet die schöpferische, rodende Tätigkeit des Menschen, heißt Eroberung der Welt, was selbstverständlich nicht einfach mit Raubbau und Ausbeutung identifiziert werden darf. Einer solchen Auslegung steht nämlich der spannungsvolle Bezug zum »Bewahren/Bewachen« (*šamar*) entgegen. Der Boden darf nicht nur bearbeitet, er muß auch vor Schädigungen bewahrt werden. »Dazu gehört das Bewachen, das Zerstörung verhindert, aber auch das Bewahren der Ertragsfähigkeit für die kommenden Generationen. Hier also hat das conservare seinen Ort und seinen Sinn. Es hat keinen Sinn um seiner selbst willen, sondern nur als Bewahren von etwas dem Menschen Anvertrautem.«²³ Hier zeigt sich wiederum das Bewachen als ein Hirtendienst und als Einheit von Dienen und Herrschen. Die Grenzen der Herrschaft des Menschen über die Erde treten nicht erst an den Rändern und bei seinen Höchstleistungen ein, vielmehr steht alles Tun unter der Spannung von Bebauen und Bewahren.

Im Grunde geschieht hier ein Doppeltes, nämlich die »Entmythisierung« der menschlichen Kultur und eine Grundaussage der menschlichen Anthropologie. Die Menschen sind nicht geschaffen, um den Göttern die Arbeit abzunehmen und diese zu entlasten wie in den sumerischen und babylonischen Schöpfungsdarstellungen²⁴. Die Arbeit des Menschen ist ein Mandat Gottes, aber es ist nicht ein Auftrag zur Zwangsarbeit für die Götter. »Die Arbeit gehört zum Menschsein, weil der Lebensraum, den der Schöpfer seinem Geschöpf zugewiesen hat, diese Arbeit erfordert. Die Arbeit des Menschen ist entmythisiert; die Kultur, zu der das Bebauen und Bewahren des Ackers als Grundvorgang gehört, erhält damit ihre selbständige Bedeutung.«²⁵

²² Vgl. Cl. Westermann, Genesis, S. 301 f.

²³ Cl. Westermann. In: H. Aichelin/G. Liedke (Hrsg.), Naturwissenschaft und Theologie. Neukirchen 1974, S. 206 f.

²⁴ Vgl. Cl. Westermann, Genesis, S. 301 f.

²⁵ Ebd., 302; vgl. auch N. Lohfink, Unsere Großen Wörter, S. 172 ff.

Die Geschichte der Ausbeutung und des Raubbaus der Natur durch den Menschen kann sich also im strengen Sinn weder auf die Bibel noch auf die kirchliche Schriftauslegung berufen. Daß der biblische Schöpfungsglaube für eine Bewältigung des menschlichen Daseins positiv auslösend gewirkt hat, darf nicht mit jenen Extremformen der Zerstörung der Natur verwechselt werden, die sich aus diesem Prozeß herausgelöst und durch Säkularisierung sowie Rationalisierung eine Gestalt gewonnen haben, die nicht identisch ist mit dem Herrschaftsauftrag der Schrift. Hier muß man alle einfachen – darum vielleicht eindrucksvollen – Erklärungsversuche abweisen, weil komplexe Prozesse dieser Art nie monokausal begriffen werden können. Es wäre auch töricht, die befreiende Wirkung und die heilenden Erfolge zu verdecken, die mit der Ausübung des Herrschaftsauftrages gegeben sind. Eine genaue geistesgeschichtliche Analyse kann es sich auch bei jenen Epochen nicht so einfach machen, die zweifellos programmatischen Charakter für die neuzeitliche Naturbemächtigung haben. Dies könnte zum Beispiel gezeigt werden durch eine Interpretation des bekannten Satzes von René Descartes aus dem »Discours de la Méthode« (1637): »Wir könnten sie (die Techniken der Handwerker) in der gleichen Weise anwenden für jeden Nutzen, für den sie geeignet sind und uns so zu Herren und Besitzern der Natur (>maîtres et possesseurs de la nature«) machen.« Das Ziel des cartesianischen Denkens ist nämlich nicht einfach technische Bemächtigung, sondern klare Erkenntnis²⁶.

VI

Wichtiger als philosophisch-theologische Vertiefungen des bisher Gesagten und als Erweiterungen geistesgeschichtlicher oder ökologischer Art ist eine weitere Dimension im Verständnis des biblischen Herrschaftsauftrages. Was bisher gesagt worden ist, blieb weitgehend auf dem Boden einer Schöpfungstheologie. Es ist in der Tat wichtig zu sehen, daß der Mensch gerade als Mitte der Schöpfung zur Solidarität mit seiner ihn umgebenden kreatürlichen Welt angehalten ist (»Mitkreatürlichkeit«). Jedoch muß eine wichtige Voraussetzung der biblischen Rede vom Herrschaftsauftrag noch angesprochen werden, nämlich die Gottesebenbildlichkeit. Die Schöpfungserzählungen wissen sehr genau, daß dieser Herrschaftsauftrag und seine sachgemäße Ausübung mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen stehen und fallen. Nur wenn der Mensch nach der Weise Gottes seine »Herrschaft« ausübt, bleibt diese im Lot. Die Ordnung des kreatürlichen Lebensraumes ist eng mit der Annahme der Geschöpflichkeit durch den Menschen verbun-

²⁶ Vgl. Einzelheiten bei H. Goedeking. In: H. Aichelin/G. Liedke (Hrsg.), *Naturwissenschaft und Theologie*, S. 214–220.

den. Auch wenn wir hier nicht ausführlicher die Ursünde betrachten können, so besteht doch kein Zweifel, daß das Ereignis der Urverfehlung des Menschen zutiefst etwas mit der Störung der kreatürlichen Lebenswelt zu tun hat. Die Ur-Emanzipation von Gott und die Verweigerung der kreatürlichen »Armut« ist mit Minderungen, Einbußen und Beschwernissen des Daseins verbunden. Gen 3 will diesen unbegreiflichen Widerstreit zwischen Gottes guter Ausstattung der Schöpfung und der Erfahrung des gestörten Daseins aufzeigen. Aufschlußreich ist, daß bei dieser Urverfehlung des Menschen in den Gestalten der Frau und der Schlange gleichsam die ganze Schöpfung beteiligt ist. Der Mensch möchte autonom sein Leben bestimmen und selbst festlegen, was seinem Dasein förderlich oder schädlich ist (die Bedeutung des Ausdrucks »Erkenntnis von Gut und Böse«). Gen 3 und die ganze Urgeschichte zeigen, daß das vom Menschen in seiner Selbständigkeit bestimmte Förderliche vielmehr das für ihn Abträgliche ist. »Die Frau nimmt von den Früchten des verbotenen Baumes, sie ißt, gibt ihrem Manne bei ihr, und er ißt – welches Zerrbild der Gemeinschaft, in die Gottes Fürsorge den Menschen bei der Schöpfung gebettet hat; gestört sind das Vertrauen zu Jahwe, das Verhältnis Tier-Mensch, die Verbundenheit des Mannes mit der Frau!«²⁷ Die Folgen der versuchten Selbstorientierung (vgl. Gen 3, 7–24) zeigen, wie alle kreatürlichen Beziehungen von diesem Fluch getroffen werden. Die ursprüngliche Bestimmung der Kreatur, wie wir sie früher analysiert haben, ist dabei nicht vollkommen entstellt oder gar vernichtet. Das menschliche Dasein verliert nicht einfach seine ursprüngliche Wesensausstattung, wohl wird diese gemindert²⁸. Der Mensch erreicht in der Ver-messenheit autonomer Selbstbestimmung (vgl. dazu auch Abschnitt VII) nicht das seinem Leben wirklich Förderliche. Gott weiß in seiner Sorge mehr um die wahre Natur des Menschen. Die für ihn bestimmte Grenze ist, wird sie überschritten, wirklich eine Form der Selbstschädigung.

Die Steigerung dieses Fluches kann hier nicht weiter verfolgt werden. Sonst müßte die theologische Bedeutung der ganzen Urgeschichte dargelegt werden. »Der Herr sah, daß auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und daß alle Gedanken seines Herzens den ganzen Tag nur böse waren« (Gen 6, 5). Jedenfalls rechnet auch das Neue Testament mit der Verfluchung der ganzen Kreatur wegen der menschlichen Urverfehlung. In diesem Zusammenhang ist die einzigartige Formulierung von Röm 8, 19–22 zu beachten: »Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen

²⁷ O. H. Steck, *Die Paradieserzählung*, S. 104.

²⁸ Vgl. O. H. Steck, *ebd.*, S. 114.

²⁹ Vgl. O. H. Steck, *ebd.*, S. 39 f., Anm. 62; 63, Anm. 110; 114 mit Anm. 270.

hat; zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt.« Die Schöpfung wurde also durch die Schuld des Menschen der Nichtigkeit unterworfen. Die Spannungen kulminieren im Menschen als einem Teil dieser Schöpfung. Durch die Ur-Emanzipation des Menschen ist die gesamte Schöpfung in die Gottesferne geraten. Dennoch bleibt die Schöpfung Gottes Werk. »Sie unterliegt jetzt durch die Schuld des Menschen der Nichtigkeit, ist aber nicht mit ihr identisch. Deshalb kommt sie in der Hoffnung auf das Heil zu sich selbst. War aber die gegenwärtige Nichtigkeit durch den Menschen verschuldet, so muß auch das künftige Heil mit der Geschichte des Menschen zusammenhängen.«³⁰ Die nichtmenschliche Schöpfung kann nicht für sich und von sich aus Freiheit und Herrlichkeit erlangen, jedoch kann sie durch den Menschen, der ihr ja mit seiner irdischen Existenz angehört, an der endzeitlichen Freiheit Gottes teilhaben. »Mußte sie die Pervertierung durch den sündigen Menschen ertragen, so ist sie doch jetzt schon durch den Glaubenden und geistbegabten Menschen in den Prozeß der Heilung und Gesundung hineingezogen.«³¹ Diese Bewegung ist seit Jesus Christus im Gang. Wenn die Christen durch die Wiederaufrichtung der Schöpfung in Jesus Christus ihr gebrochenes Verhältnis zur Kreatur korrigieren, können sie die Welt wieder aus der Gottferne zurückholen. Paulus hat ein ganz seltenes Wort (»apokaradokia«) verwendet, um dieses gespannte Abwarten zum Ausdruck bringen zu können. Möglicherweise schwingt sogar bei Paulus das Moment des ängstlichen Wartens mit, das den Ausgang der Hoffnung nicht sicher kennt³².

Es kann nicht mehr Aufgabe des vorliegenden Beitrages sein, diese christologische Dimension der Kreatürlichkeit voll zu entfalten. Es wäre freilich nichts anderes als eine »relecture« dessen, was früher über die Strukturen der Geschöpflichkeit gesagt worden ist. Statt weiterer Überlegungen dieser Art soll am Schluß nochmals der Horizont der Frage erweitert werden.

VII

Die Aufgabe des Christen besteht also darin, ein neues Denken einzuüben, das zu einer sensiblen Verantwortung des Menschen zwischen Gott und Welt, Geschichte und Natur führt. Es kommt darauf an, die Kreatur so zu »regie-

³⁰ H. R. Balz, Heilsvertrauen und Welterfahrung. München 1971, S. 49.

³¹ Ebd., S. 51.

³² Vgl. zur Sache die Untersuchungen von A. Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos. Düsseldorf 1970; H. Paulsen, Überlieferung und Auslegung in Römer 8. Neukirchen 1974; P. von der Osten-Sacken, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie. Göttingen 1975; P. Fiedler, Römer 8, 31–39 als Brennpunkt paulinischer Frohbotschaft. In: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 68 (1977), S. 23–34.

ren«, daß sie nicht zerstört wird. Es sind alte, aber im Grunde nie erreichte Fähigkeiten. Der Mensch ist in einem viel höheren Maße ein »Sohn der Erde« (vgl. auch die mögliche Verwandtschaft von Mensch = »Adam« mit dem hebräischen Wort für »Erde« = adama), als die Theologie bisher zum Ausdruck gebracht hat. Die untergründigen gnostischen und dualistischen Tendenzen des abendländischen Denkens haben es der Philosophie und Theologie immer schwer gemacht, die Positivität des kreatürlichen Seins ungemindert und authentisch zur Sprache zu bringen (freilich ohne jede Blut- und Boden-Mystik!). So steht uns die volle Entdeckung der Welt als Kreatur im Grunde erst noch bevor.

Vielleicht kommt es bei diesem Bemühen zu einer Begegnung mit dem Denken des späten Martin Heidegger. Auch er sieht den Menschen nämlich in der Gefahr, sein Wesen zu verlieren. Heidegger hat dies in seinem 1951 gehaltenen Vortrag »Bauen, Wohnen, Denken« gezeigt³³. Das Wohnen – nun ganz grundlegend genommen – ist die Weise, wie die Sterblichen sich auf der Erde aufhalten und einrichten. Das Bauen entfaltet sich doppelt: Bauen, das pflegt, und Bauen, das Einrichten und Herstellen bedeutet. »Beide Weisen des Bauens – bauen als pflegen, lateinisch colere, cultura, und bauen als Errichten von Bauten, aedificare – sind in das eigentliche Bauen, das Wohnen, einbehalten.«³⁴ Menschsein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: bei den Dingen sein. »Wir sind in strengen Sinn des Wortes – die Be-Dingen. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen.«³⁵ Darum gehört zum Bauen – was wir oft kaum mehr wissen – ein Hüten, Schonen, Verwahren und Pflegen. Wir setzen die Kreatur und die Dinge zu nieder und zu dürftig an. Darum kann Martin Heidegger sagen: »Die Sterblichen wohnen, insofern sie die Erde retten – das Wort in dem alten Sinne genommen, den Lessing noch kannte. Die Rettung entreißt nicht nur einer Gefahr, retten bedeutet eigentlich: etwas in sein Wesen freilassen. Die Erde retten ist mehr, als sie ausnützen oder gar abmühen. Das Retten der Erde meistert die Erde nicht und macht sich die Erde nicht untertan, von wo aus nur ein Schritt ist zur schrankenlosen Ausbeutung.«³⁶

Der Mensch wohnt nur wahr, wenn er alle Dimensionen seines Daseins im Lot hält und sich nicht ver-mißt. Dazu gehört für Martin Heidegger ein Einfach-Vierfältiges: die Erde zu retten, den Himmel zu empfangen, die Göttlichen zu erwarten, die Sterblichen zu geleiten³⁷. Dies ist das Maß für den Aufenthalt des Menschen auf der Erde. Der Mensch kann seine Welt

³³ Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954, S. 145–162.

³⁴ Ebd., S. 147.

³⁵ Ebd., S. 179.

³⁶ Ebd., S. 150.

³⁷ Vgl. ebd., S. 159.

nur menschlich gestalten, wenn er richtig Maß nimmt. Dazu gehört für Heidegger – in Hölderlins Worten – »die Freundlichkeit«, die ihm geschenkt werden muß. Dies ist kein harmloses Wort, denn Hölderlin und Heidegger übersetzen damit das griechische Wort »Charis«, was wir – oft ein wenig zu eilfertig und gedankenlos – mit Gnade übersetzen.

Unsere Gegenwart wäre also in einem vielfachen Sinne eine gnadenlose Zeit, gnadenlos der Kreatur gegenüber, unter fast gnadenlose Zwänge gestellt und darum letztlich selbst bar der Gnade. Sobald der Mensch dies jedoch bedenkt, besteht Hoffnung auf eine Wende³⁸.

³⁸ Vgl. zu den angesprochenen Sachfragen zusätzlich folgende Literatur: Chr. Derrick, *The Delicate Creation. Towards a Theology of the Environment*. Old Greenwich, Conn. 1972; K. Scholder, *Grenzen der Zukunft*. Stuttgart 1973; G. Altner, *Schöpfung am Abgrund*. Neukirchen 1974; R. F. Dasmann, *Bedrohte Natur*. Düsseldorf 1974; G. Altner, *Zwischen Natur und Menschengeschichte. Anthropologische, biologische, ethische Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie*. München 1975; W. Jäger/H.-O. Mühleisen (Hrsg.), *Umweltschutz als politischer Prozeß*. München 1976; E. Küng, *Steuerung und Bremsung des technischen Fortschritts*. Tübingen 1976; A. M. K. Müller (Hrsg.), *Zukunftsperspektiven zu einem integrierten Verständnis der Lebenswelt*. Stuttgart 1976; Chr. Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*. München 1976; M. Blin, *Die veruntreute Erde. Der Mensch zwischen Technik und Mystik*. Freiburg i. Br. 1977; O. Jensen, *Unter dem Zwang des Wachstums. Ökologie und Religion*. München 1977; O. H. Steck, *Zwanzig Thesen als alttestamentlicher Beitrag zum Thema: »Die jüdisch-christliche Lehre von der Schöpfung in Beziehung zu Wissenschaft und Technik«*. In: »Kerygma und Dogma« 23 (1977), S. 277–299. Auf diesen Beitrag sei besonders hingewiesen (vgl. auch die umfangreichen Literaturangaben).

Geboren aus der Jungfrau Maria

Zur Verehrung der Mutter des Herrn in der evangelischen Christenheit

Von Reinhard Mumm

Wird Maria, die Mutter des Herrn, in dem Teil der Christenheit verehrt, der von der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts geprägt ist? Diese Frage läßt sich nicht einhellig beantworten. Denn einerseits begegnen wir zahlreichen eindringenden und großartigen Zeugnissen einer vom Evangelium her bestimmten Verehrung Mariens, auf der anderen Seite läßt sich nicht leugnen, daß in der evangelischen Pfarrerschaft der Gegenwart und folglich in den Gemeinden nur selten der Mutter des Herrn eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die biblisch begründeten, überlieferten und grundsätzlich festgehaltenen Marienfeste am 2. Februar, 25. März und 2. Juli werden nur ausnahmsweise durch Gottesdienste ausgezeichnet, obwohl sie in den Kirchen, die dem Bekenntnis von Augsburg folgen, als erlaubte und vorgesehene kirchliche Festtage gelten; Agenden und Pfarrkalender bieten die traditionellen biblischen Lesungen und liturgischen Ordnungen an¹. Aber nur Pfarrer, denen es wichtig geworden ist, Maria und die Apostel den Gemeinden nahe zu bringen, greifen dieses Angebot des Kirchenjahres auf. Sie erregen damit oft ein leichtes Verwundern, bei manchen gar Widerspruch wegen solcher »katholischen« Anklänge; doch sie finden auch dankbare Hörer, die ihnen zustimmen.

Am deutlichsten tritt Maria hervor in der evangelischen Verkündigung und Frömmigkeit während der Advents- und Weihnachtszeit. Die Texte, vor allem des Lukas-Evangeliums, geben Anlaß, auf die Bedeutung Mariens einzugehen. Einige reformatorische Choräle des Kirchengesangbuches², dazu weitere volkstümliche Lieder³, die gern gesungen werden, beleben das Gedenken an die Jungfrau Maria. Große Werke der klassischen evangelischen Kirchenmusik von Heinrich Schütz und Johann Sebastian Bach, aber auch moderner Meister, die alljährlich eingeübt und gesungen werden, bringen zur Feier der Geburt Jesu Christi das Gedenken an seine Mutter mit sich. In Krippenspielen und ähnlichen Darbietungen wird in evangelischen Gemeinden die Gestalt Mariens lebendig. Zu allen Zeiten haben evangelische Maler und Bildhauer bis in die Gegenwart Maria mit dem Kinde dargestellt⁴.

¹ Vgl. Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden / Erster Band. Berlin 1955, S. 203–208, 218–220.

² Evang. Kirchengesangbuch, die Nummern 1,1; 15,1; 16,1; 18,1; 20,2; 22,2; 23,2; 26,1; 47,3; 48,2; 54,1; 132,2; 137; 149,1; 161,1; 239,6; 338,3. (Es handelt sich um Lieder, die zum sog. Stammteil des Gesangbuches gehören, das in allen evangelischen Kirchen West- und Ost-Deutschlands, teilweise auch in Österreich im Gebrauch ist.)

³ Vgl. »Ein neues Lied« / Ein Liederbuch für die evangelische Jugend. Berlin-Dahlem, 15. Aufl. 1958, die Nummern 23,1; 24,1; 26,3; 28,2; 31,1; 46,2; 48,1; 49; 566; 567,1–3; 568,1; 569,1–2; 574,2. (Alle angegebenen Lieder preisen Maria in engster Gemeinschaft mit Jesus Christus.)

⁴ Vgl. dazu Hans Carl von Haebler, Das Bild in der evangelischen Kirche. Berlin 1957, S. 110–114.

Ohne Frage hat die Mutter des Herrn ihren Platz im Leben der evangelischen Christenheit, wiewohl es kaum möglich ist, eine ausgeprägte Marienfrömmigkeit in der Breite des Protestantismus der Gegenwart festzustellen.

Die grundlegenden Zeugnisse, die uns immer wieder auf Maria hinweisen, finden wir in erster Linie in der Heiligen Schrift. Die Evangelien und die Apostelgeschichte reden zu evangelischen Christen im persönlichen Studium der Bibel, in Predigten, Bibelstunden und Bibelwochen der Gemeinden. Das Zeugnis von Jesus Christus ist unlöslich verbunden mit Maria, seiner Mutter. Freilich müssen sich die Pfarrer und durch sie vermittelt die Gemeinden mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese befassen. Von daher tauchen Fragen auf: Welche Bedeutung haben die Abstammungslinien, die auf Joseph und Maria zuführen? Wie ist die Erzählung von der Verkündigung durch den Engel Gabriel zu verstehen? Was ist gemeint mit dem Hinweis auf die Jungfräulichkeit Mariens? Es gibt Schichten im Kanon der neutestamentlichen Bücher, die Jesus als den Christus Gottes bezeugen, ohne Bezug zu nehmen auf die Jungfrauengeburt. So hat es wahrscheinlich in paulinischen Gemeinden Gläubige gegeben, die nichts wußten von dem, was Matthäus und Lukas überliefern. Können wir angesichts dessen die Geburt aus der Jungfrau noch für einen unerläßlichen Bestandteil des christlichen Glaubens erklären, da wir annehmen müssen, daß es volle Nachfolge Jesu zur Zeit des Neuen Testaments gegeben hat ohne diesen Glauben? Solche Fragen setzen sich fort im Blick auf die Berichte der Synoptiker über den Versuch der Mutter, und der Familie Jesu, ihn zurückzuholen, und von seiner Antwort, daß er einer anderen Mutter, anderen Brüdern und Schwestern verbunden sei, nämlich denen, die jetzt um ihn sind und den Willen Gottes tun (Mk 3, 34 f.). Die Berichte des vierten Evangelisten von der Hochzeit zu Kana und von dem Wort des Gekreuzigten an seine Mutter werfen Fragen nach dem theologischen Hintergrund dieser Erzählungen auf; welche Stellung nimmt Maria hier ein? Vollends gilt dies für die große Vision im 12. Kapitel der Apokalypse. Kann die Frau, von der dort die Rede ist, zu Recht mit Maria in Beziehung gesetzt werden, oder handelt es sich bei solchen Bemühungen zwar um Gedanken einer sehr alten Tradition, die sich aber exegetisch nicht halten lassen? Wir können nicht leugnen, daß evangelische Christen angesichts solcher Fragen, die von den Theologen recht verschieden beantwortet werden, in nicht geringe Schwierigkeiten geraten. Probleme dieser Art begegnen Studenten in den Hörsälen und Seminaren, später spiegeln sie sich wider in den Predigten der Pfarrer. Es kann uns nicht wundern, daß in dieser Lage mannigfache Hemmungen aufkommen, ein nahes Verhältnis zu Maria und eine klare Überzeugung von ihrer Stellung im christlichen Glauben zu gewinnen.

Dies alles müssen wir ehrlich zugestehen. Gleichwohl wird allerwärts im evangelischen Gottesdienst an jedem Sonntag gemeinsam das apostolische Glaubensbekenntnis gesprochen. Die Gemeinde bekennt sich zu der Aussage: »geboren aus der Jungfrau Maria«. Gleiches gilt für das freilich nur selten verwendete Nizänische Glaubensbekenntnis. Zu den reformatorischen Bekenntnissen gehört der Kleine Katechismus Martin Luthers, der im Wortlaut vielen evangelischen Christen vertraut ist mit seiner großartigen Erklärung des zweiten Glaubensartikels: »Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein

Herr . . .« Jeder kundige Theologe weiß, daß dies »katholischer« Glaube ist im ursprünglichen Sinn des Wortes, das heißt allumfassender und in die Tiefe reichender Glaube der Christenheit, der die Botschaft des ewigen Heiles darbietet. Evangelische Christen, die sich ihres Glaubens bewußt sind, stehen zu dieser Aussage und halten an ihr aus ganzem Herzen fest. Zu den für alle evangelisch-lutherischen Kirchen und Gemeinden gültigen Bekenntnissen gehört die Augsburgische Konfession, in deren XXI. Artikel es heißt: »Vom Heiligendienst wird von den Unseren also gelehret, daß man der Heiligen gedenken soll, auf daß wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnad widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist; dazu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf . . .«⁵.

Zwar ist der Inhalt dieses Artikels vielen Christen nicht bewußt, aber sie können ihn im Anhang ihrer Gesangbücher finden, wenn sie darauf aufmerksam gemacht werden. Maria und andere Heilige gehören in des Glaubenszeugnis der evangelischen Christenheit, und ihnen gebührt die Verehrung evangelischer Christen. Das läßt sich ebenso wenig bestreiten wie die Fragen und Schwierigkeiten und die daraus erwachsene Entfremdung von der Gestalt Mariens, die im Protestantismus eingetreten ist.

II

Auf das Höchste werden wir überrascht, wenn wir die Zeugnisse des Glaubens, der Liebe und Verehrung der Mutter Gottes bei den Reformatoren kennenlernen, besonders bei Martin Luther, aber auch noch in nachreformatorischer Zeit. Evangelische Christen und weithin auch die Pfarrer wissen wenig davon. Die akademische Theologie ist zumeist mit anderen Themen beschäftigt; sie lenkt kaum die Aufmerksamkeit auf diese Texte. Es blieb einigen innerkirchlichen Bewegungen vorbehalten, die Zeugnisse der reformatorischen Marienfrömmigkeit neu zu entdecken und durch sie bestärkt das Lob Mariens zu erwecken; hier ist die von Friedrich Heiler inspirierte Hochkirchliche Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses zu nennen und die von Karl Bernhard Ritter, Wilhelm Stählin, Walter Stökl, Wilhelm Thomas und anderen gestiftete Michaelsbruderschaft, samt den ihr verbundenen Kreisen des »Berneuchener Dienstes«. In die Nähe dieser Bewegungen gehören eine Reihe der in den Schrecken des letzten Krieges oder bald danach entstandenen Kommunitäten, in deren geistlichen Lebensformen die Liebe zur Mutter des Herrn einen angemessenen Ausdruck im Sinn und Geist der Reformatoren findet. Eine von ihnen nennt sich »Evangelische Marienschwesternschaft«; sie hat ihren Sitz in Darmstadt-Eberstadt. In den Einkehrhäusern dieser geistlichen Gemeinschaften, sei es bei der Communität Casteller Ring auf dem Schwanberg bei Kitzingen oder im Berneuchener Haus Kloster Kirchberg bei Horb in Württemberg wie auch an anderen Orten werden die biblisch begründeten Ma-

⁵ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen 1930, Band I S. 81; vgl. dazu die Apologie der Konfession Art. XXI § 27: »Ut largiamur, quod beata Maria oret pro ecclesia, num ipsa suscipit animas in morte, num vincit mortem, num vivificat? Quid agit Christus, sic haec facit beata Maria?« (Die Fürbitte Mariens wird demnach nicht geleugnet.)

rientage gehalten und der Gottesmutter im Gebet gedacht. Dies geschieht täglich beim Angelus zur Mittagsstunde und im Gesang des »Magnificat« zur Vesperzeit. Wo das geschieht in einzelnen Gemeinden, Kommunitäten, Bruder- und Schwesternschaften, ist aufgenommen, was Luther gewollt und getan hat und was lutherische Väter des neunzehnten Jahrhunderts wie Wilhelm Löhe und August Vilmar zu erneuern trachteten. Es bleibt dies freilich beschränkt auf Kreise und Gemeinschaften, die sich aufgeschlossen zeigen für eine Frömmigkeit, in der die Engel, Maria und die Heiligen ihren Platz finden, während man in der Breite des Neuprotestantismus vergeblich danach sucht.

Martin Luther hat zur Mutter des Herrn ein nahes, glaubensstarkes persönliches Verhältnis gehabt und zeitlebens behalten⁶. Er wurzelt ganz in der frommen Überlieferung, in der er aufgewachsen ist; das gilt auch für andere Reformatoren. So können wir an seinen Aussagen im Lauf der Jahre eine gewisse Entwicklung ablesen. Manches, was er anfänglich wie selbstverständlich festgehalten hat, gibt er später preis, vor allem in den Punkten, in denen es an einer biblischen Begründung fehlt. Aber immer hält er an dem Entscheidenden fest, das heißt an der Einzigartigkeit der Person Jesu Christi, an seiner Gottessohnschaft und seiner Menschheit, ohne die es kein Heil, keine Rechtfertigung des Sünders und keine Heiligung geben kann. Daraus folgt für ihn ein volles Ja zur Geburt aus der Jungfrau Maria und zur altkirchlichen Lehre von der Gottesmutter (*theotokos*). Dieses von ihm oft entfaltete Ja zu der Frau, die »alle Frauen überragt, so daß die Engel staunen« (so in einer Predigt am Festtag der Heimsuchung 2. Juli 1536), wird begleitet von klaren Absagen an eine unbiblische Vergötterung Mariens. Die einzigartige Mittlerschaft Jesu darf nicht durch eine irregeleitete Verehrung Mariens verdunkelt werden. Alle Verehrung, die wir ihr darbringen, gilt nicht ihrer Person, sondern ihrem »Amt«, in das sie durch Gottes Gnade berufen wurde. Wir mögen fragen, ob es möglich ist, so scharf zwischen »Person« und »Amt« zu unterscheiden; aber es ist deutlich, was damit gemeint ist: Nicht das, was Maria von ihrer Natur her einbringt, hebt sie heraus aus allen Frauen, sondern allein ihre Erwählung durch Gott, durch die sie zur »Pforte des Heiles« wurde und zu der sie ihr demütiges Ja gab, ruft uns auf, im Blick auf Maria Gott zu loben und anzubeten.

Luther geht in seinen Äußerungen über Maria sehr weit. Er hält an ihrer immerwährenden Jungfräulichkeit fest und deutet die Rede von »Jesu Brüdern« (Matth 12, 46; Joh 2, 12; 7, 3; Apg 1, 14) nach katholischer Art auf Vettern Jesu. »Ich kann es nicht fassen, wie die Mutter Jungfrau bleibt«, sagt er am 22. März 1529. Das Fest der Himmelfahrt Mariens hat kein Zeugnis der Schrift, doch ist ihm gewiß, daß Maria im Himmel ist. Immer wieder weiß er Marias

⁶ a) Eine vorzügliche Auswahl von Aussagen der Reformatoren Luther, Calvin, Zwingli und Bullinger ist in dem Band gesammelt »Das Marienlob der Reformatoren«, herausgegeben von W. Tappolet unter Mitarbeit von A. Ebner. Tübingen 1962 (Walter Tappolet ist Kirchenmusiker in Zürich und gehört der Evang. Michaelsbruderschaft an).

b) Eine gute Übersicht bietet »Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus« von Reintraud Schimmelpfennig. Paderborn 1952. (Die Verfasserin gehört zur Hochkirchlichen Vereinigung.)

c) Evang. Tagzeitenbuch, herausg. von A. Mauder. Kassel 1967 S. 666 f.

Demut zu loben, ihren Glauben und ihre Dienstbereitschaft stellt er den Christen als Beispiel und Vorbild vor Augen. Zwar erklärt er mit anderen Reformatoren, daß wir nicht gehalten sind, Maria und die Heiligen anzurufen, beschließt dann aber die 1521 an Herzog Friedrich von Sachsen gerichtete Widmung seiner Auslegung des »Magnificat« mit dem Wunsch: »Dieselbe zarte Mutter Gottes wolle mir erwerben den Geist, der solchen ihren Gesang möge nützlich und gründlich auslegen, daß E. F. Gnaden und wir alle heilsamen Verstand und löbliches Leben daraus nehmen und dadurch im ewigen Leben loben und singen mögen das ewige Magnificat; das hilf uns Gott! Amen.«

In Maria erblickt der Reformator das Bild der Mutter Kirche. »Maria bedeutet die Christenheit nach der Synagoge, Elisabeth bedeutet das Volk unter dem Gesetz der Synagoge«, sagt er am 2. Juli 1523 und wenige Jahre später: »Billig ist Maria unsere Mutter. Aber daß wir wollten auf sie bauen und Christo seine Ehre und Amt nehmen und es der Mutter geben, das hieß Christi Leiden verleugnen.« Die Quelle der Gnade ist in Christus zu finden, Maria und die Heiligen gleichen dem Wasser, das aus dieser Quelle geschöpft ist.

Bis heute lebendig geblieben sind Luthers Lieder, die alljährlich in der Advents- und Weihnachtszeit erklingen: »Nun komm der Heiden Heiland, der Jungfrauen Kind erkannt« und »Gelobet seist du, Jesu Christ, daß du Mensch geboren bist, von einer Jungfrau, das ist wahr...« Seltener gesungen wird »Christus wir wollen loben schon, der reinen Magd Marien Sohn«, dafür aber häufig zu den Feiern des heiligen Mahles »Gott sei gelobet und gebenedeiet«, in dessen erster Strophe es heißt: »Herr, durch deinen heiligen Leichnam, der von deiner Mutter Maria kam, und das heilige Blut, hilf uns, Herr, aus aller Not! Kyrieleison!« So gut wie unbekannt geblieben ist leider der große Gesang »Sie ist mir lieb, die werthe Magd«, in dem Luther Maria zusammenschaut mit der Vision »von der heiligen christlichen Kirche, aus dem 12. Kapitel der Apocalypse« und sie besingt als die Braut des Herrn und die Mutter, die Gott behütet. Wer das Tagzeitenbuch der Michaelsbruderschaft benutzt, findet das Lied mit einer Melodie von Christian Lahusen als Mittagslied für den Donnerstag, an dem wir für die Einheit der Kirchen beten⁶. Der Reformator, der so viel Sinn für künstlerisches Empfinden hatte, stand gegen seine Zeitgenossen, die die Bilder Marias und der Heiligen zerstörten. Aus seinen Tischreden erfahren wir, daß sich in seiner Stube ein Marienbild befand. Wer sich frei weiß von einer falschen Bilderverehrung, kann sich der Bilder freuen. An den Marienfesten hielt er fest, anfänglich sogar an Mariä Geburt, Empfängnis und Himmelfahrt, die er dann aber als unbiblisch abgetan wissen wollte. Sein Leben hindurch hat er zu den im Neuen Testament begründeten Festen gepredigt, zur Verkündigung, Heimsuchung und Reinigung Mariens. Diese drei Gedenktage sind bis heute erhalten geblieben, wenn auch in sehr eingeschränktem Maß.

Von Huldrych Zwingli, dem Schweizer Reformator, mit dem Luther nicht einig werden konnte, und seinem Nachfolger Heinrich Bullinger sind uns erstaunliche Äußerungen über Maria überliefert. Zwingli lobt die »ewig reine Magd Maria«, die vor, in und nach der Geburt unversehrt geblieben sei. Maria will eine Zeugin des Sohnes sein, damit man sehe, wie gewiß das Heil in ihm ist. Bullinger folgt auf dieser Linie seinem Vorgänger. Er bekennt sich zur Lehre des Konzils von

Ephesus von der »Gottesgebälerin«. Sie ist nicht das Haupt, wohl aber das vornehmste Glied der Gemeinde. Als die selige Jungfrau ist sie zu verehren. — Da Christus »in der Gestalt des sündlichen Fleisches« erschienen ist, folgt für Johannes Calvin daraus, daß Maria an der »Erbsünde« teil hatte. Das Geheimnis ihrer Jungfrauschaft aber erkennt er an, ihren Glauben und ihr Vorbild im Gehorsam hebt er hervor. Gott hat sie gewürdigt, die Mutter seines Sohnes zu werden; weil Gott sie geehrt hat, darum preisen alle sie selig. Aber Jesus Christus allein ist unser Mittler, Fürsprecher und Fürbitter vor Gott. Es gilt, das unglückliche Bild zu korrigieren, das im Mittelalter entstanden war, als sei Christus in erster Linie unser Richter, so daß wir andere Fürsprecher anrufen müßten.

Die Reformatoren haben sich abgegrenzt gegen eine Marienfrömmigkeit, die sich aus Quellen nährt, die nicht mit dem Neuen Testament übereinstimmen. Zugleich lebten und wirkten sie in dem Glauben, den Zwingli in seiner Marienpredigt in die Worte gefaßt hat: »Je mehr die Ehre und Liebe Christi Jesu wächst unter den Menschen, desto mehr wächst auch die Wertschätzung Mariens, weil sie uns den so großen, jedoch gnädigen Herrn und Erlöser geboren hat.« Um Christi willen ehren, lieben und loben sie, was Gott durch Maria getan hat.

III

Der tiefgegründete Glaube, die Lehre und Frömmigkeit der reformatorischen Zeit, eingeschlossen die Liebe und Verehrung Mariens, haben lange nachgewirkt in den Gemeinden und Kirchen. Dieses Licht ist nie ganz erloschen, aber vieles wurde unter dem Einfluß der Aufklärung, des Rationalismus und Liberalismus verändert, entleert und ging verloren. Die Bewegung des Neu-Luthertums im neunzehnten Jahrhundert (wir denken an W. Löhe und A. Vilmar) hat manches verschüttete Gut wieder hervorgeholt und in begrenztem Umfang zu neuem Leben erweckt. Der Pietismus und die seinem Geist verbundenen Erweckungsbewegungen leiten bis heute viele an, die Bibel zu lesen, um von daher den Glauben zu nähren; dadurch wird auch das neutestamentliche Bild Mariens immer wieder bewußt gemacht. Gleichwohl fehlt dem Protestantismus der Gegenwart weithin ein tieferes Verständnis für das Mysterium, das uns in dem Satz des Credo begegnet »geboren von der Jungfrau Maria«. Die immer noch anhaltende Wissenschaftsgläubigkeit und die ausgeprägte Neigung, in Jesus vor allem oder gar ausschließlich den Menschen zu sehen, der uns menschlich nahe kommt und dessen Lehre uns veranlassen sollte, die Verhältnisse in der Welt zu verändern, sie verhindern es zu erkennen, welche Bedeutung die Inkarnation, Kreuz und Auferstehung, die Erhöhung zu Gott und die Wiederkunft Jesu Christi nicht nur für den einzelnen Gläubigen, sondern für die Kirche inmitten der Menschheit besitzen. Nicht zufällig haben die Orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel und Moskau den Ökumenischen Rat der Kirchen ermahnt, über allen Bemühungen um das Wohl der Völker nicht zu vergessen, daß der Kirche in erster Linie aufgetragen ist, das ewige Heil in Christus zu verkündigen und den Menschen an den Heilstaten Gottes in Lob und Anbetung und in der Haushalterschaft über die Mysterien Gottes Anteil zu geben ⁷.

⁷ Vgl. »Herder Korrespondenz« 1974 S. 228–230.

In dieser Lage kann eine klare theologische Arbeit und Besinnung hilfreich sein. Es hat sich gezeigt, daß auf exegetischem Gebiet evangelische und katholische Forscher zusammenarbeiten, voneinander lernen und zu übereinstimmenden oder doch konvergierenden Ergebnissen gelangen. Ein hervorragendes Beispiel für solche Zusammenarbeit bietet das umfangreiche »Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament«. In diesem Sammelwerk legt zum Stichwort »Parthenos« Gerhard Dellling (aus Halle a. d. S.) dar⁸, daß Maria, wie es Lukas darstellt, als verlobtes junges Mädchen im Zustand völliger Unberührtheit »die Verheißung zuteil wird, daß es einen Sohn empfangen soll, ausschließlich durch ein schöpferisches Tun Gottes«. Der Gedanke an einen »hieros gamos«, wie ihn antike Mythologien kennen, bleibt völlig ausgeschlossen; er ist für jüdisch-christliches Denken unvollziehbar. Der Heilige Geist, der der Jungfrau verheißt wird, kann schon deswegen nicht die Aufgabe des Mannes übernehmen, weil er für den Palästinenser ein Femininum ist. Es geht vielmehr darum, die Einzigartigkeit Jesu herauszuheben, der durch »einen neu setzenden Schöpfungsakt Gottes« in das irdische Leben eingetreten ist. Die jungfräuliche Empfängnis ist als Wunder zu verstehen, von dem in scheuer Zurückhaltung berichtet, das aber in keiner Weise näher erklärt wird⁹.

Es bleiben Fragen, die der Exeget nicht aufhellen kann: Warum schweigt Paulus über die Jungfrauengeburt, jedenfalls in den Briefen, die auf uns gekommen sind? Setzt das Johannes-Evangelium die Jungfrauengeburt voraus? Warum tritt auch sonst im Neuen Testament die Erinnerung an dieses Geheimnis zurück? Hier sind unserer Erkenntnis Grenzen gezogen. Eine bleibende Jungfrauschaft Mariens *post partum* wird im Neuen Testament nicht behauptet. Solche Überlegungen tauchen im Morgenland erst im Prot-Evangelium des Jakobus, im Abendland seit 350 nach Christus auf. Dellling entscheidet sich dafür, daß in der Jungfrauschaft Mariens das Geheimnis der Geburt Jesu bekannt und bewahrt, aber nicht zerredet werden soll. »Wir werden nicht aufgefordert, über biologische Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten nachzudenken, sondern alles Interesse ist auf die Person Jesu gerichtet, der Gott gleich war und sich entäußerte, wie Paulus es ausdrückt, um unsertwillen. Das Zeugnis der Evangelien von der Geburt aus der Jungfrau Maria hat die Christenheit angenommen als ein Zeichen dafür, daß Gott auf eine einzigartige Weise in die Menschheit wirklich eingegangen ist.«¹⁰

Ein bekannter Exeget aus dem ersten Drittel unseres Jahrhunderts, der aus der Schweiz stammende Theologe Adolf Schlatter, hat ein Büchlein mit »Marien-Reden« hinterlassen¹¹, in denen er Maria als Israelitin, ein Glied ihres Volkes, herausstellt. Sie wurde die »Empfängerin einer schöpferischen Wirkung Gottes«.

⁸ Theol. Wörterbuch zum NT, begründet von G. Kittel, herausg. von G. Friedrich, Bd. V. Stuttgart 1954 S. 824–835.

⁹ Von daher ist es als ein schwerer Fehler anzusehen, daß der 1975 revidierte Text der Übersetzung Luthers (1976 erschienen bei der Deutschen Bibelstiftung in Stuttgart) Luk. 2,5 übersetzt: »um sich eintragen zu lassen mit Maria, seiner Braut; die war schwanger«. Ein solcher Text legt dem modernen Hörer nahe anzunehmen, Jesus sei nach der Ansicht des Evangelisten Lukas unehelich geboren. Luther hatte diesen Vers übersetzt: »Auf daß er sich schätzen ließe mit Maria, seinem vertrauten Weibe, die war schwanger.« Luthers Übersetzung gibt wieder, was Lukas gemeint hat, nicht aber die Revision von 1975, die auch sonst scharfer Kritik unterliegt.

¹⁰ R. Mumm, Bekenntnisse, München 1976.

¹¹ A. Schlatter, Marien-Reden, 3. Aufl. Gladbeck 1951.

Den Wundercharakter der Zeugung Jesu läßt er bestehen. Wichtig ist ihm, wie Maria nach dem Bericht der Evangelien ihrem erwachsenen Sohn begegnet ist. Der Anstoß, den sie an ihm nimmt, wird nicht verschwiegen. Ihren Abschied unter dem Kreuz erzählt er schlicht und eindringlich nach. Er grenzt sich ab gegen die Legende von der »Madonna, die gen Himmel fährt mit dem verklärten Blick« und verweilt lieber bei der Maria, wie sie das Neue Testament zum letzten Mal zeigt »im Kreise der Jünger, in der Schar, die auf das wartete, was sich nun als Erfüllung der Sendung Jesu zutragen werde«.

Karl Barth hat bereits in den Jahren des Kirchenkampfes in seinen Vorlesungen in Utrecht das »natus ex Maria virgine« ausgelegt¹². Er geht aus von dem Ereignis der Inkarnation, zu dessen Geheimnis gehört, »daß Jesus Christus als dieser wahrhaftige Gott und Mensch allein Gott zum Vater und also die Jungfrau Maria zur Mutter hat«. Mit dem Zeichen der Jungfrauschaft Mariens ist der Inhalt der Gottessohnschaft Jesu verbunden. Wer das Zeichen preisgibt, gerät in Gefahr, auch den Inhalt zu verlieren. »Das Dogma von der Jungfrauengeburt sagt nämlich schon damit, daß es die Fleischwerdung des Wortes als das Geschehen eines Wunders beschreibt, sehr klar und eindrücklich: Die Fleischwerdung des Wortes ist, inmitten der Kontinuität des wirklichen menschlich-kreatürlichen Geschehens und ohne dieses zu beseitigen oder auch nur zu durchbrechen, ein göttlicher Neuanfang . . . »Ex Maria virgine«. Das bedeutet keine Apotheose der Frau . . .« Auch Maria kann nur selig gepriesen werden, weil sie geglaubt hat (Lk 1, 45), nicht um ihrer Virginität, nicht um ihrer Weiblichkeit willen. Sie ist aber ohne ihr Verdienst in ihrer Weiblichkeit, in dem, was sie vom Mann relativ unterscheidet, zum Zeichen dessen erwählt, was der Mensch trotz und in seiner Sünde sein und tun kann, wenn und indem Gott sich seiner annimmt: »Siehe, ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast!« — In seiner Dogmatik nimmt Barth die altkirchliche Bezeichnung Marias als der »Mutter Gottes« positiv auf; denn sie bestätigt sowohl die wahre Menschheit Jesu wie vor allem, daß er, der in der Zeit geboren wurde, derselbe ist, der in Ewigkeit vom Vater geboren ist.

Ausführlich hat sich Barth in seinen Vorlesungen nach dem Krieg in der zerstörten Universität Bonn mit der Bedeutung Marias für den christlichen Glauben befaßt. Er bekennt sich zu den Aussagen des Konzils von Chalcedon über die Einheit und Unterscheidung der Naturen Jesu Christi und schließt daraus: »Der Mensch Jesus Christus hat keinen Vater . . . Das hat nichts zu tun mit den auch sonst in der Religionsgeschichte erzählten Mythen der Erzeugung von Menschen durch Götter. Um eine solche Erzeugung geht es hier nicht. Gott selber tritt als Schöpfer auf den Plan und nicht als Partner dieser Jungfrau gegenüber.« Das Geheimnis der Inkarnation gewinnt sichtbare Gestalt im Wunder der Geburt aus der Jungfrau Maria.

¹² K. Barth, Credo / Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis, 3. Aufl. München 1935; K. Barth, Dogmatik I 2. Zollikon 1938 S. 151–160; Barth nimmt hier u. a. Bezug auf die Linien Eva–Maria und Maria–Kirche. Er betont die zentrale Stellung Jesu Christi und entwickelt von daher eine evangelische Mariologie; K. Barth, Dogmatik im Grundriß. Stuttgart 1947, S. 124 ff.

In tiefsinniger Weise hat sich Hans Asmussen zu Maria als der Mutter Gottes bekannt¹³. Im Unterschied zu dem reformierten Theologen Barth war Asmussen Lutheraner, mit Barth verbunden in den Jahren des Kirchenkampfes, später dann von ihm getrennt in theologischen und politischen Ansichten. Entschieden, wie es Asmussens Art war, erklärt er: »Ist Maria nicht die Mutter Gottes, dann hat die Kirche aller Zeiten sich geirrt, — oder aber wir, die wir der Maria diese Bezeichnung verweigern, haben uns von der allgemeinen christlichen Kirche getrennt.« Asmussen geht aus von der Erwählung Israels um Jesu Christi willen. Der Sohn Marias ist der Sohn, auf den Israel und die ganze Menschheit gewartet hat. Maria ist nicht wichtig als Individuum, sondern als das letzte Glied in der Geschichte Gottes mit der Menschheit, die von Adam und Eva über Abraham und David auf Jesus zuführt. Darum gilt der Satz: »Man hat Jesu Christus nicht ohne Maria.« Die »Gebärden«, von denen Paulus in seinem Christus-Hymnus spricht (Phil. 2), waren »die Züge, welche Kinder von ihrer Mutter empfangen«. In der Erzählung von der Geburt aus der Jungfrau werden wir auf unsere neue Geburt hingewiesen; in seiner Geburt begegnet uns unser Heil. »Ohne die Jungfrauschaft Marias ist kein Heil.«

Asmussen führt die Gedanken weiter auf die Kirche; denn sie gilt nach dem Neuen Testament als die Braut des Sohnes der Jungfrau Maria. Als eine Jungfrau soll sie ohne Mann auf geistliche Weise Kinder gebären. »In Maria besingen wir eine selig gewordene, eine erlöste Menschheit. Gemeinsam mit wirklich katholischen Christen wehren wir uns gegen Erscheinungen, die sie zu einer Art Göttin erheben. Eigentlich müßten Katholiken, die Maria als Fürbitterin anrufen, sich sagen: »Eine im Grunde ebenso sündige Maria wie ich wird es dann doch besser verstehen, für mich zu beten und meine Belange zu vertreten.« Dies schließt nicht aus, sondern ein, daß die vollendete Maria wie alle Vollendeten »teilhaftig wird der göttlichen Natur« (2 Petr 1,4; vgl. 1 Joh 3,2; Joh 17,22; 2 Tim 2,12).« Denn »Maria ist der Urtyp der Gläubigen«.

Wir glauben an die alleinige Mittlerschaft Jesu Christi. Zugleich wissen wir, daß wir den priesterlich vermittelnden Dienst des Gebetes brauchen. An solchem abgeleiteten Mittlertum hat Maria als Jüngerin Jesu teil. Maria bedeutet für den Glauben mehr als nur ein Beispiel und Vorbild; denn in ihr und in den Heiligen ist Jesus Christus mächtig geworden. Darum sollen unsere Gebete nicht an ihr vorbeigehen. Wir sind aufgerufen, sie selig zu preisen, die von Gott so gesegnet wurde.

Asmussen nahe steht Richard Baumann, jener evangelische Pfarrer in Würtemberg, der um seiner Forderung willen, die evangelischen Kirchen sollten im römischen Papst den Nachfolger Petri erkennen, in einem umstrittenen Lehrprozeß sein Amt verlor. Baumann geht darin weiter als Asmussen, daß er sich gedrunken fühlt, Maria um Schutz und Hilfe anzurufen¹⁴. Er ist aber nicht konvertiert, sondern evangelischer Christ geblieben.

¹³ H. Asmussen, *Maria / Die Mutter Gottes*. Stuttgart 1950.

¹⁴ R. Baumann, *Stuttgart – Rom / Zur Versöhnung in der Christenheit*, Rottweil (Neckar) 1975, S. 507 ff. – Vgl. weiter: R. Baumann, *Kennen wir Maria?* R. Baumann, *Evangelisches Marienlob heute*. Beide Rottweil/Neckar.

In umfassender Weise hat Bischof Wilhelm Stählin das biblische Bild Mariens der evangelischen Christenheit neu nahe gebracht^{15 a)}. Es sollte uns weniger um eine »Lehre« gehen, die unser Verstand erfaßt, als darum, die Mutter des Herrn anzuschauen in den Bildern, die uns die Heilige Schrift vor Augen hält. So sehen wir sie, der der Engel begegnet. Wir haben zu bedenken, was die »Jungfrau« bedeutet, die zur Mutter wird, die alle Worte im Herzen bewegt. Maria wird für uns zum Vorbild der Meditation. Sie ist freilich auch ein angefochtener und tief leidender Mensch. Zum letzten Mal begegnet sie uns inmitten der Gemeinde derer, die auf den Heiligen Geist warten. Um alles dessen willen ist sie »gebenedeit unter den Weibern«, und sie wird selig gepriesen von Elisabeth und den späteren Geschlechtern. Der Raum, in dem wir »unsere Liebe und Verehrung für die jungfräuliche Mutter des Herrn in unserem Herzen und auf unseren Lippen tragen, ist größer und weiter, als viele von uns ermessen und gedacht haben«. Freilich sind solcher Verehrung Grenzen gesetzt. »Aber dazu, an diese Grenzen zu erinnern, haben wir erst dann ein Recht, wenn wir den Raum, der uns vergönnt ist, die Mutter des Herrn selig zu preisen und zu benedieen, mit unserem Herzen, mit unseren Gedanken und mit unseren Lippen erfüllt haben.«

Eben dies hat Stählin getan in einer meditativen Auslegung des »Ave Maria«^{15 b)}. Luthers Übersetzung »Holdselige« deutet Stählin so: »O wunderbares Geheimnis der glaubenden Seele, der heiligen Kirche! Sie ist gewiß nicht immer holdselig, und ihre Gestalt und ihre Rede ist tausendfach arm und gering. Aber sie ist überströmt von der Güte und Barmherzigkeit Gottes. Der Engel des Herrn sagt zu ihr, der Staunenden, daß sie begnadet ist, ganz erfüllt von der Gnade. Freu dich, Begnadete!« Er schließt seine Betrachtung mit den Worten: »Die Kammer ist, wie sie zuvor gewesen. Es ist alles an seinem Ort wie je. Maria ist Maria. Aber es ist alles verwandelt. Denn Maria hat Gnade bei Gott gefunden, und es wird geschehen an ihr und allen Gläubigen, wie der Engel verkündet hat.« In diesem Sinn hat Bischof Stählin oft gepredigt und vielen Pfarrern geholfen zu predigen^{15 c)}.

Eine andere Sprache in einer anderen Umwelt und doch geistesverwandt mit den zuvor genannten evangelischen Theologen spricht Max Thurian, der Prior der Communauté de Taizé in Burgund¹⁶. Der reformierte Theologe setzt beim Alten Testament ein. Oft wird Israel durch eine Frau verkörpert, so durch die »Tochter Zion« (Zach 2,14), die Jungfrau (Jer 18,13) und Mutter (Jer 4,31). Das »Ave Maria« des Neuen Testaments trägt alttestamentliche Züge. Jungfräulichkeit und Nähe zu Gott gehören zusammen, ohne daß die Ehe abgewertet wird. Die Jungfräulichkeit Marias ist »das Zeichen der Armut und der Unfähigkeit des Menschen, seine Erlösung zu bewirken und das vollkommene Wesen hervorzubringen, das ihn retten könnte«. Die Jungfrauschaft Mariens bedeutet »Zeichen der Weihe für den ausschließlichen Dienst Gottes, Zeichen der Armut, die nach der Fülle

^{15 a)} W. Stählin, *Maria / Die Mutter des Herrn*, in dem Sammelband »Symbolon« (I). Stuttgart 1958, S. 222 ff.; ^{b)} W. Stählin, *Freu Dich, Begnadete / Eine Betrachtung über die Verkündigung der Geburt des Herrn*. Kassel o. J.; ^{c)} W. Stählin, *Predigthilfen*, Band 1. Kassel 1958, S. 215–237 (Auslegungen zu Lukas 1 und 2).

¹⁶ M. Thurian, *Maria*. Mainz / Kassel 1965, 2. Aufl. 1967 (Titel der Originalausgabe: *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise*).

Gottes ruft, und Zeichen der Neuheit des Reiches, das die Gesetze der Schöpfung umstoßen wird«. Thurian möchte an der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens festhalten; er meint, exegetisch lasse sich diese Tradition nicht bestreiten. Im vierten Evangelium wird Maria zum Sinnbild der Kirche. Bei der Hochzeit zu Kana bereitet sie mit ihrer Bitte das Wunder der messianischen Offenbarung vor, und unter dem Kreuz wird sie zur Mutter des Jüngers. In dem »großen Zeichen am Himmel« (Offenb 12) wird uns in der »Frau von der Sonne bekleidet« der Sieg der Kirche vor Augen gestellt. In der Liturgie kann es nicht darum gehen, »Maria einen Kult zu erweisen, sondern Gott allein Dank zu sagen und die Herrlichkeit zu geben für all das, was er für sie getan hat«.

Thurian beschließt sein Buch über Maria mit behutsamen Fragen an die späten Marien-Dogmen von der unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel. Er äußert sich dankbar, daß Maria im letzten Konzil nicht als Mit-Erlöserin bezeichnet wurde, und weckt Verständnis für die Titel »Mittlerin« und »Mutter der Kirche«, ohne ihnen ausdrücklich zuzustimmen. Ein ausführliches Gebet, dessen Worte um die Jungfrau, die Magd und Mutter Maria kreisen, ist so abgefaßt, daß es an den drei biblischen Marienfesten gebraucht werden kann ¹⁷.

IV

Da über die Verehrung Marias in der evangelischen Christenheit zu berichten ist, haben wir über den Kreis der Theologen hinauszublicken. Der Dichter und Schriftsteller Bernt von Heiseler hat uns »ein evangelisches Marienlob« hinterlassen ¹⁸. Er bringt die Texte der Evangelien, die von Maria berichten, und meditiert über sie in Gestalt von zwölf Anrufungen an Maria in dichterischer Form. So lobt er das Leben und den Glauben, die Armut und die Magd, die »Mutterschaft an Gott«, die Schmerzen und das Leid. Die zwölfte Anrufung sei im Wortlaut wiedergegeben, weil sie über die Menschen reflektiert, die zur Mutter Jesu kein Verhältnis haben:

»Maria, es gibt Menschen viel,
Die haben Dich nie gekannt,
Spielen das schwierige Lebensspiel
Unberaten von Dir.

Begreifen Dein Engelsvertrauen nicht
Und nicht Deine Treue zur Welt;
Das in Dir wohnt, das tiefe Licht,
Ist ihnen unsichtbar.

Tritt zu ihnen unbegläntzt
In später Menschenzeit.
Laß sie fühlen, daß Du sie kennst.
Hilf ihnen einfach sein.«

¹⁷ Das Marien-Gebet von M. Thurian ist aufgenommen in die Sammlung »Ökumenische Gebete«, Gladbeck 1969, herausg. von R. Mumm.

¹⁸ B. v. Heiseler, Ein evangelisches Marienlob. Stuttgart 1966.

In seinem Nachwort gesteht von Heiseler: »Widerstand gegen den in primitiven katholischen Volksschichten bis ins Heidnische gesteigerten Jungfrauenkult, zugleich aber auch eine erschreckende Schwächung des Glaubensgehaltes in den eigenen Reihen hat uns gehindert, den unentbehrlichen biblischen Sinn der Mariengestalt zu bewahren. Echtes Bewahren könnte ja nur ein täglich lebendiges Erneuern sein.« Bernt von Heiseler bemüht sich zu zeigen, »daß die Menschenmutter und Menschenschwester Maria mehr Helferin sein kann als die Himmelskönigin im Sternenmantel. Nicht streiten durften wir gegen Diese, aber unser eigenes, so lange schon verstummtes Marienlob und -lied mußten wir neu anstimmen.«

Die Frage legt sich nahe, ob wir im Sinn der Frommen, religionspsychologisch gesehen, zwischen der »Menschenmutter« und der »Himmelskönigin« echt unterscheiden können. Es scheint ein eigenartiges Gesetz zu sein, daß gerade der Arme sich voller Vertrauen ausstreckt nach dem Glanz des göttlichen Lichtes. Der Beter liebt und sucht, was ihm fehlt, die verklärte, reine, vollkommene Gestalt. So verschmelzen für ihn die nahe Mutter und die leuchtende Königin zu einer Einheit. Solchem Sehnen gibt katholische Frömmigkeit weiten Raum, während dem evangelischen Christen daran liegt, nicht über den Rahmen der Bibel hinauszugehen, sondern erst einmal auszuschöpfen, was die Heilige Schrift uns anbietet.

Bernt von Heiseler beruft sich mit seinen »Anrufungen« auf den frühen Luther: »Maria tut nichts, Gott tut alle Dinge. Anrufen soll man sie, daß Gott durch ihren Willen gebe und tue, worum wir bitten. So sind auch alle anderen Heiligen anzurufen, daß das Werk immer ganz allein Gottes bleibe.« Er zeigt zugleich Verständnis dafür, daß die später formulierten Bekenntnisse der Reformation vor einer Anrufung warnen, die Maria und die anderen Heiligen zu Mittlern erheben und dadurch Jesus Christus von der betenden Seele entfernen.

Das wohl am tiefsten erschütternde Zeugnis evangelischer Marienfrömmigkeit in unserem Jahrhundert bietet die als »Madonna von Stalingrad« bekannt gewordene Kohlezeichnung des Theologen und Arztes Kurt Reuber († 20. Januar 1944). Auf der Rückseite einer Landkarte hat er seinen todgeweihten Kameraden dieses Bild vor Augen gehalten und an den Rand geschrieben: »Licht Leben Liebe 1942 Weihnachten im Kessel Festung Stalingrad.« Arno Pötzsch († 19. April 1956), Michaelsbruder wie Kurt Reuber, hat dieses Bild in einem längeren Gedicht gedeutet, von dem drei Strophen hier wiedergegeben seien ¹⁹:

Die Mutter Gottes von Stalingrad,
sie kommt durch die eisigen Winde
in Hütten und Höhlen, sie findet sich ein
und läßt sich dort nieder im kärglichen Schein,
die Frau mit dem himmlischen Kinde.

Die Mutter Gottes von Stalingrad,
im weiten Gewande geborgen —
was seh ich? Jetzt breitet den Mantel sie aus!

¹⁹ Schimmelpfennig (s. Anm. 6 b) S. 140 f.; dortselbst finden sich weitere Marienlieder und -gebete von Hermann Claudius, Heinrich Lersch, Karl Thylmann, Rudolf Alexander Schröder.

Jetzt spricht sie: Kommt alle, ich bring euch nach Haus,
ich will euch, die Mutter, versorgen!

Die Mutter Gottes von Stalingrad,
aus Liebe vom Himmel entboten,
sie hat sie gesegnet in schauriger Welt,
in Gräben und Gruben, in grausigem Feld,
die Lebenden und auch die Toten!

V

Gibt es in der evangelischen Kirche der Gegenwart öffentliche Verkündigung, in der Maria den ihr gebührenden Platz einnimmt ²⁰? Als Antwort auf diese Frage sei hier eine Predigt wiedergegeben, die in der Adventszeit 1974 in der evangelisch-lutherischen St. Matthäus-Kirche in München gehalten wurde. Ihr lag die nach der kirchlichen Ordnung der Predigttexte empfohlene Perikope Luk 1,46–55 zugrunde:

Dieser Tage erhielt ich einen Brief von einem Amtsbruder. Er schreibt darin, seit einiger Zeit habe er die Gewohnheit angenommen, in seinem täglichen Gebet sich daran zu erinnern, daß das ewige Wort Mensch geworden ist, und daß der Engel Maria dies angekündigt hat. An der Gestalt Mariens sei ihm dadurch neu aufgegangen, wie Gott sich dem Einzelnen und dem Kleinen in dieser Welt zuwendet. Die Mächte, die uns ängstigen wollen, entmachtet der Herr. Und so wird Christus in dem betenden Menschen lebendig.

Diese Erfahrung eines Beters trifft genau den Inhalt des großen neutestamentlichen Lobgesanges, den wir heute bedenken. Denn hier heißt es: »Er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen . . . Sein Erbarmen richtet sich von Generation zu Generation auf die, die ihn fürchten . . . Er zerstreut die Überheblichen . . . Die Machthaber stürzt er von den Thronen und erhöht die Niedrigen . . .« Gott geht dem einzelnen Menschen nach, ihn würdigt er seiner Nähe. Er achtet auf die Kleinen, auf die man sonst nicht achtet. Aber den Mächtigen zeigt er, wie begrenzt ihre Macht ist. Ihnen, die sich auf Macht und Geld verlassen, entzieht er den Boden, auf dem sie scheinbar so fest stehen; aber die hungern, erfüllt er mit seinen Gütern.

Das ist die Grundmelodie des großen Hymnus, der nach seiner lateinischen Übersetzung Magnificat genannt wird. Wie oft haben Christen dieses Lied gebetet und gesungen! Martin Luther hat es mit Liebe ausgelegt und Johann Sebastian Bach in einer gewaltigen Komposition gestaltet. Da wir so selten Gelegenheit

²⁰ Eine Antwort auf diese Frage bietet die Dokumentation »Maria« der Informationen »Einheit der Christen in Hamburg« Jg. 4 Nr. 7/8 1976. Hier kommen u. a. die evangelischen Theologen Lukas Vischer, Ulrich Wickert, Albert Mauder und Wilhelm Krückeberg zu Wort; dazu finden sich in dieser Sammlung Ausführungen über die anglikanische Marienfrömmigkeit von Hilda Graef und ein Beitrag des orthodoxen Theologen Paul Evdokimov, Gebetstexte und ein Literatur-Verzeichnis. Das Gebet vom Tage der Heim-suchung Mariä aus der Agenda für evangelisch-lutherische Kirchen (s. Anm. 1) sei hier wiedergegeben: »Allmächtiger Gott, der du an der Jungfrau Maria große Dinge getan und sie zur Mutter deines Sohnes gemacht hast: gib daß auch wir uns in Demut deinem Worte auftun und deinen lieben Sohn in rechtem Glauben annehmen. Der mit Dir und dem Heiligen Geiste lebet und regieret von Ewigkeit zu Ewigkeit.«

haben, über das Magnificat nachzudenken, ist es gut, daß uns dieser von Lukas überlieferte Psalm zur Predigt empfohlen wurde.

Es handelt sich in der Tat um einen Psalm, ein Lied, das in rhythmischen Versen gedichtet ist, ähnlich wie die Psalmen des Alten Testamentes. Wer die Bibel kennt, hört bald heraus, daß dieses Marienlied eine große Ähnlichkeit besitzt mit dem Lobgesang Hannas, die Samuel, den Propheten, geboren hat. Die Mütter der großen Gottesmänner nehmen eine hervorragende Stellung in der heiligen Geschichte ein. Hanna, Elisabeth und Maria, allein diese drei Frauengestalten beweisen, wie hoch die Frau in der Geschichte des Volkes Israel und der Christenheit steht. Wir können Ruth hinzunehmen, eine der Stamm-Mütter Jesu, Maria Magdalena und Lydia in der Geschichte der Apostel und viele andere mehr. Am höchsten aber steht ohne Frage die Mutter Jesu: »Siehe, von nun an werden mich seligpreisen alle Geschlechter«, heißt es hier. Das ist auch eingetreten.

Es ist freilich schmerzlich, daß die Stellung Marias im Glauben der Christenheit zu einem Streitpunkt wurde. In manchen katholischen und orientalischen Kirchen ist sie so als Himmelskönigin gefeiert und mit Prunk bedeckt worden, daß die »niedrige Magd« gar nicht mehr zu erkennen war. Gewiß, diese Pracht soll die göttliche Gnade anschaulich machen, die ihr widerfahren ist. Aber wir sehen die Gefahr, daß ihre Menschlichkeit dadurch verdeckt wird. Umgekehrt haben wir im protestantischen Raum das liebenswerte Bild Mariens, das uns hier vor Augen tritt, fast verloren. Auf beiden Seiten haben wir in unserem ökumenischen Zeitalter die Aufgabe, die biblische Mitte neu zu entdecken und wieder zu gewinnen in der Spannung zwischen der ganz und gar menschlichen Frau aus dem Volk und der seliggepriesenen Mutter des Erlösers. Maria ist beides nach dem Zeugnis der Bibel. Sie steht vor uns als die Frau und Mutter, auf die in einzigartiger Weise das Licht der Gnade Gottes fällt.

Maria lobt Gott, weil er sie, die in der Welt unbekannte Frau, erwählt hat. Gottes Maßstab ist ein ganz anderer als der sonst in der Welt übliche. Denn normalerweise richtet sich alles Interesse auf die Mächtigen, die reichen, die angesehenen Menschen. Wer nicht herausragt durch sein Geld oder seine hohe Stellung, geht in der Masse unter. So war es damals, und heute sieht es nicht anders aus. Wir alle erfahren das jeden Tag. Sogar die organisierte Kirche unterscheidet sich in dieser Hinsicht kaum von der Welt. Es wäre nicht schwierig, Beispiele zu bringen.

Aber Gott handelt anders. Daß die Mächtigen sehr rasch von ihrem Thron stürzen, haben wir in unserem Volk erlebt, und wir sehen das auch in anderen Völkern. Könige und Kaiser, Präsidenten und Parteiführer sind unversehens in die Tiefe gestürzt, durch eigene Schuld oder andere Umstände. Dasselbe gilt für den vergänglichen Glanz des Reichtums und des Ruhmes.

Daß Gott die Niedrigen erhebt und die Hungrigen mit seinen Gütern füllt, ist freilich oft ein verborgener Vorgang. Hier spricht der Psalm von einem geheimnisvollen Geschehen und ist getragen von der Hoffnung auf die endgültige Gerechtigkeit Gottes. Er weist auf Israel hin und nennt dieses Volk das Kind, den Sohn Gottes. Das Magnificat erinnert uns an die durchgehende Geschichte von Abraham über David bis auf Jesus Christus hin.

In ihm, der über diese Erde ging als ein Mensch ohne politische und wirtschaftliche Macht, ist uns das vollkommene Vorbild der göttlichen Gnade vor Augen

gestellt. Er war und ist ein König über alle Herrscher dieser Welt hinaus. Sein Name leuchtet heller als die Namen aller geschichtlichen Persönlichkeiten. Aber sein Reich ist nicht von dieser Welt.

Seine Mutter wird selig gepriesen von allen Generationen. Aber sie blieb in ihrem Erdenleben eine unbekannte Frau in ihrem Volk. Nur in der verborgenen Geschichte Gottes ist sichtbar geworden, daß sein Erbarmen den Einzelnen nachgeht und die Geringen erhebt. Die Rangordnung Gottes ist eben eine ganz andere als die, nach der Orden und Ehrenzeichen verliehen werden. Wer in seinem Leben still und unter Leiden gewirkt hat, dessen Name leuchtet vor Gott. Diese Wahrheit ruft uns Maria mit ihrem Loblied zu . . . Die niedrige Magd weiß sich von Gott angenommen. Die Maßstäbe dieser Welt vergehen; aber Gottes Maßstab bleibt gültig.

Mit Maria darf die Schar der Glaubenden einstimmen in den Lobgesang: »Meine Seele erhebt den Herrn, und mein Geist freut sich Gottes, meines Heilandes . . .« Darum gehört das Magnificat zum täglichen Vespergebet der Gemeinde, wie es auch in unserem Gesangbuch steht. So hat er geredet zu unseren Vätern. So redet er zu uns jetzt und allezeit und in Ewigkeit. Amen ²¹.

²¹ Die Rangordnung Gottes / Evangelische Predigt zum Magnificat von Reinhard Mumm. In: »Rheinischer Merkur« v. 21. 2. 1975.

Kirchliche Dienste — Wie kirchlich müssen die Diener sein?

Von Hansjürgen Verweyen

Unter kirchlichen *Diensten* verstehen wir nach der Begriffsbestimmung der deutschen Bischöfe¹ jene Aufgaben und Berufe im Dienst der Kirche, die auch der »Laie« im kirchlichen Sprachgebrauch aufgrund von Taufe und Firmung ausüben kann. Eine Klärung der Voraussetzungen für die Übernahme solcher kirchlicher Dienste erscheint heute besonders aus zwei Gründen vordringlich, aber zugleich auch äußerst schwierig.

1. Der gegenwärtig schon große, aber auch auf längere Sicht noch anwachsende Priestermangel macht selbst jenen, die dem »Eindringen von Laien« in früher vorwiegend von Priestern verwaltete Aufgabenbereiche vielleicht skeptisch gegenüberstehen mögen, die faktische Notwendigkeit der Entwicklung deutlich, daß die kirchlichen Dienste, die grundsätzlich von Laien übernommen werden können, auch tatsächlich von diesen übernommen werden. Es konnte nicht ausbleiben, daß im Zuge dieser Entwicklung erneut eine stets dornenreiche Frage aufgeworfen wurde: die nach den Zulassungsbedingungen für das priesterliche Amt selbst, vor allem der des Zölibats. So wichtig die Weiterarbeit an der inneren Klärung des priesterlichen Amtes auch bleibt, so notwendig ist es jedoch, die Frage nach der Bestimmung der wesentlich dem Laien offenstehenden kirchlichen Dienste möglichst unabhängig davon anzugehen. Bischof Hemmerle hat dazu auf der letztjährigen Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz ein deutliches Wort gesagt: »Wer eine Lösung der pastoralen Dienste anstrebt, die nur unter der Voraussetzung Sinn hat, daß morgen Verheiratete zum Priestertum zugelassen werden, handelt nicht verantwortlich... Es wäre theologisch und pastoraltheologisch ein Rückfall, so zu planen, daß es keine Diakone und Laien im Dienst unserer Gemeinden mehr brauchte, wenn es wieder genügend Priester gäbe.«²

Diese notwendige Abgrenzung einmal vorausgeschickt, ist aber nur zu offensichtlich, daß, wo immer die Frage nach dem Wesen des Priesters kontrovers ist, sich auch die Klärung der Stellung des Laien in der Kirche äußerst schwierig gestaltet. Man mag die Begriffe von Amt, Dienst und Charisma in der Kirche noch so sorgfältig voneinander abzuheben suchen. Auch für dieses Feld theologischer Standortbestimmung gilt das Wort des Apostels: »Wenn ein Glied leidet, leiden die anderen mit« (1 Kor 12,26).

¹ »Von fundamentaler Bedeutung für eine Ordnung der pastoralen Dienste ist die theologische Unterscheidung zwischen den in Taufe und Firmung begründeten Diensten und dem im Weihesakrament begründeten kirchlichen Amt«, Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste, nr. 1,4, verabschiedet von der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 28. Februar bis 3. März 1977 in Essen-Heidhausen, in: Zur Ordnung der pastoralen Dienste, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1977, S. 8; vgl. dazu Karl Forster in dieser Zeitschrift 4/77, S. 352.

² Zur Ordnung der pastoralen Dienste, a. a. O., S. 30 f.

2. Wird der Laie bei der ihm heute günstigen Öffnung der Kirche zur Welt nicht immer das Gefühl los, daß die verantwortlichen Stellen eher »der Not gehorchen als dem eignen Triebe«, so gilt dies in jüngster Zeit leider auch umgekehrt. Die besondere Situation von ökonomisch relativ abgesicherten Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland im Zusammenhang mit anhaltender und zunehmend auch die akademischen Berufe erfassender Arbeitslosigkeit bringt es mit sich, daß mehr und mehr ausgebildete Theologen, Pädagogen, Psychologen und Soziologen zur Verfügung stehen, die einem Eintritt in hauptberufliche kirchliche Dienste nicht abgeneigt sind. Unter der Oberfläche zweier, pragmatisch gesehen, recht gut miteinander integrierbarer Bedürfnisse – hier der kirchlichen Hierarchie, dort des »akademischen Proletariats« – liegen in der gegenwärtigen Situation trotz allem guten Willen auf beiden Seiten Keime für eine Atmosphäre allgemeinen Mißtrauens, die nicht zu unterschätzen sind. Versäumen wir es, beizeiten an die Wurzeln dieses vorerst nur latenten Mißtrauens zu gehen, so wird dieses um so wirksamer die gegenseitigen Beziehungen vergiften, wenn die zur Zeit günstigen äußeren Bedingungen einmal nicht mehr gegeben sind.

Eine Besinnung auf die wesentlichen Voraussetzungen für die Übernahme kirchlicher Dienste hat darum nicht nur die Aufgabe, möglichst klare theologische Leitlinien zu umreißen. Es muß stets auch, und in der gegenwärtigen Situation besonders, der Gesprächshorizont mitbedacht werden, in dem solche theologische Weisung »ankommt«. Sonst bleibt es trotz aller inneren Präzision bei Leerformeln, die im konkreten Kontakt zwischen den Vertretern des kirchlichen Amtes und den in kirchlichen Diensten befindlichen oder sich dafür interessierenden Laien leicht zu Reizformeln werden können.

Zwei Beispiele:

a) Nach den schon zitierten »Grundsätzen zur Ordnung der pastoralen Dienste« sollen »die Laien Garanten dafür sein, daß die Fragen und Erfahrungen der Welt eingehen in den Heildienst der Kirche, ins Leben der Gemeinden«³. »Nur so kann«, wie Bischof Hemmerle ausführt, »sich Kirche aus dem Stoff der Welt, aus der Schöpfung und der menschlichen Geschichte je neu bilden.«⁴ Das konkrete Problem ist aber, daß heute der Stoff der Welt die Schöpfungswirklichkeit total zu verstellen scheint. Wenn es wahr ist, daß für die kirchlichen Dienste gerade solche Laien gebraucht werden, die sich in ihrem je eigenen Sach- und Lebensbereich der säkularen Wirklichkeit am meisten ausgesetzt und so ihre Befähigung als Pädagogen, Psychologen, Soziologen und Theologen erworben haben, dann heißt das faktisch leider auch, daß diese Laien zumeist eben dadurch bereits in eine enorme Distanz zur Kirche als Institution geraten sind.

b) Der Synodenbeschluß »Die pastoralen Dienste in der Gemeinde« sagt: »Die Übernahme eines pastoralen Dienstes verlangt, sich grundsätzlich mit der Kirche und ihrer Lehre zu identifizieren.«⁵ In dieser lakonischen Kürze trägt der Satz

³ Nr. 4,1, a. a. O., S. 15 f.

⁴ Zur Ordnung der pastoralen Dienste, a. a. O., S. 37.

⁵ Nr. 3.4.1, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 614.

eher zu Mißverständnissen bei. Man wird als einen willkommenen Kommentar dazu begrüßen, was unlängst Kardinal Ratzinger unter dem Titel »Identifikation mit der Kirche« noch einmal ins Gedächtnis gerufen hat: »Von Amts wegen (geschichte) vieles in der empirischen Kirche, was, theologisch gesehen, unkirchlich oder sogar antikirchlich ist.«⁶ »Im Blick auf den empirischen Bestand muß gerade die Identifikation des ganz Kirchentreuen immer Partialidentifikation bleiben, um der Kirche selbst willen.«⁷

Die sich hieraus für jeden Christen ergebende praktische Aufgabe, zu vielem in der Kirche, soweit sie ihm erfahrbar ist, wirklich ein klares Nein zu sagen, bzw. die spezielle Aufgabe für den Verantwortlichen im kirchlichen Amt, ein solches partielles Nein des welterfahrenen Laien zu akzeptieren, ist damit aber noch nicht bewältigt.

Der einen kirchlichen Dienst übernehmende Laie kann die gerade von ihm als Laien verlangte Qualifikation heute nur in ständiger Fühlungnahme und Hautnähe mit einer Gesellschaft erwerben, die, aufs Ganze gesehen, der katholischen Kirche, wenn nicht abweisend, so doch ziemlich verständnislos gegenübersteht. Auf der anderen Seite wird von ihm eine grundsätzliche Identifikation mit dieser Kirche erwartet. Für die tatsächliche Erfüllung dieser doppelten und zunächst äußerst widerspruchsvoll erscheinenden Aufgabe wird vieles davon abhängen, wieweit es der kirchlichen (und das heißt vor allem: der von den offiziellen Amtsinhabern, nicht nur theologischen Außenseitern getragenen) Verkündigung gelingt, aus dem Wege zu räumen, was zunächst nach Widersprüchen aussieht. Dazu reicht theologische Begriffsklärung allein nicht aus – so sehr es auch daran mangelt. Im Vorfeld dieser Begriffe liegt eine Atmosphäre voller Hindernisse, die zunächst einmal offen in den Blick kommen müssen, damit die theologischen Formeln nicht zu Instrumenten der Sophistik entarten und anstelle des Leibes Christi nur eine oberflächliche »Koordination«, »Integration« und »Kooperation« von einander im Grunde abweisenden Kräften Platz hat.

Kirchlichkeit heute

1. Jeder, der mit der Kirchengeschichte einigermaßen vertraut ist, weiß, daß es Zeiten gibt, wo es besonders schwerfällt, sich mit der konkret als Institution in Erscheinung tretenden Kirche zu identifizieren. Wenn nicht alles täuscht, leben wir heute in einer solchen Zeit. Dem kurzen Pontifikat Johannes' XXIII. ist eine Ära gefolgt, in der es sich nicht mehr so leicht als Christ atmen läßt wie damals, als die Schallplatten einer »Soeur Sourire«, einer »Schwester Lächeln«, zu Bestsellern wurden.

Während damals, wo Kirchlichkeit relativ leichtfiel, die Kirche sich selbst in aller Öffentlichkeit als der Reinigung, Buße und Erneuerung bedürftig bekannte⁸, stößt man heute, wo ein Leben mit der Kirche eine härtere Prüfung darstellt, aber viel eher auf kirchenamtliche Anweisungen, die Reihen dichter zu schließen. Muß

⁶ Joseph Ratzinger/Karl Lehmann, Mit der Kirche leben. Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 25.

⁷ Ebd., S. 27.

⁸ Vgl. Die »Dogmatische Konstitution über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils, Nr. 8.

der Christ sich auch zuzeiten mit härterem Brot abfinden, so gebietet es doch die Ehrlichkeit, Vollkorn als Vollkorn und Kruste als Kruste zu bezeichnen.

Wenn dies dennoch kaum von verantwortlicher Stelle geschieht, dann bedarf es zumindest einer plausiblen Begründung, warum dies zur Zeit nicht geschehen kann oder sollte. Sonst besteht der Verdacht, daß Borniertheit, Feigheit oder Heuchelei die Kirche beherrschen. Eine erste Frage also, die die gegenwärtige Atmosphäre belastet: Ist ein Schweigen der Kirche dort, wo man spontan eher mit offener Selbstkritik rechnen würde, am Platze?

Es sollen hier keine wirklichen Versäumnisse wegdiskutiert oder Fehler beschönigt werden. Aber es gibt gewichtige Gründe, nicht jeden Christen schon deswegen als reaktionär oder gar unlauter zu beargwöhnen, weil er heute offener Kritik an der Kirche zurückhaltend gegenübersteht.

a) Die im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils eingeleiteten und durchgeführten Reformen mögen dem einen halsbrecherisch, dem anderen zu zaghaft erscheinen. Schon diese die Kirche in kontroverse Lager aufwühlende Kluft zwischen Ultrakonservativen und Progressisten zeigt jedenfalls eines: daß die Reformen weitgehend ohne einen ausreichenden Konsens im Hinblick auf die theologischen Prinzipien für diese Erneuerung angepackt worden sind. Solange dieser Konsens nicht erreicht ist – und gerade in fundamentalen theologischen Fragen scheint es, wie überhaupt im Raum der Besinnung auf die unsere Welt tragenden geistigen Grundlagen, heute an führenden Köpfen zu mangeln –, entartet alles weitere Herumbessern leicht zur Flickschusterei. Wem das Utopische der Erwartung klargeworden ist, allein der sich selbst überlassene öffentlich-demokratische Diskurs der Theologen oder derer, die sich dafür halten, würde schon die Wahrheit zum Einpendeln bringen, dem kann man es nicht verübeln, wenn er diesem marktwirtschaftlichen Modell von »concilium«, von beratendem Miteinander, bis auf weiteres solchen Rat vorzieht, der zwar verstaubt erscheinen mag, aber sich lange als tragfähig erwiesen hat.

b) Damit hängt ein zweites eng zusammen. Ich weiß nicht, in welchem Maß es allen Beteiligten von »rechts« und »links« immer klar ist, wie sehr ihre öffentliche Autorität weniger von der theologischen Qualität als der publizistischen Wertbarkeit ihrer Beiträge abhängt. Hier lag schon immer ein Problem. Die Tatsache, daß es heute in die Dimension der universalen Bedrohtheit des Menschen durch die von ihm geschaffenen, aber seiner wirksamen Kontrolle mehr und mehr entgleitenden Instrumente gerückt ist, stellt aber entschieden höhere Anforderungen an eine verantwortliche Selbstbeschränkung, wo immer Macht durch die Medien gewonnen wird.

Wagt in der gegenwärtigen, journalistisch angeheizten Situation jemand in hervorgehobener Position einmal ein mutiges Wort der Kritik an kirchlichen Mißständen, so zerrt man ihn gleich als einsamen Helden ins Rampenlicht. Auf die anderen fällt als schweigende Mehrheit ein Schatten, den er selbst vielleicht am wenigsten beabsichtigte. Überreizte Reaktionen sind die Folge. Die Möglichkeit offener Aussprache wird nur weiter erschwert.

c) Man sollte gerade in diesem Zusammenhang die Generationenkluft in der Kirche auch einmal unter einem anderen Aspekt sehen. Es ist ein Leichtes, sich über eine Überalterung in den höchsten kirchlichen Ämtern zu mokieren, aber

weitaus schwerer, Altersunterschiede als faktisch gegebene Bedingung kirchlicher Zusammenarbeit ernst zu nehmen. Wer seine Hausaufgaben in marxistischer Philosophie gemacht hat, weiß um den Stellenwert historischer Bedingungen für revolutionäre Praxis. Gerade er müßte, wenn ihm am Aufbau der Kirche und nicht einfach an totaler Konfrontation liegt, in der Lage sein, das allbekannte Syndrom adoleszierender Söhne zu vermeiden. Etwas Positives erreichen läßt sich nur, wenn man die vorauszusehenden menschlichen Schwächen seines Gesprächspartners bei der Inangriffnahme seiner Reformvorhaben miteinbezieht.

Die Frage, was die kirchliche Hierarchie nicht nur im Horizont eines laizistischen Publikums, sondern auch in den Augen von vielen Christen heute in ein nicht zuletzt von ihr selbst als bitter empfundenes Abseits gebracht hat, wird angemessen erst von den Historikern einer späteren Generation zu beurteilen sein. Wir haben mit den psychologischen Barrieren zu rechnen, die sich daraus für das innerkirchliche Gespräch ergeben. Es muß nicht unbedingt einem Mangel an Courage entspringen, wenn nicht jede an sich fällige Kritik laut wird. Eine derartige Selbstbeschränkung kann sich zuzeiten auch einem gesellschaftskritischen Bewußtsein nahelegen, das um die Gefahr von »counter-effects«, von gerade entgegengesetzten Wirkungen zum »an sich« Gutes beabsichtigenden Handeln, weiß.

d) Die aufgezeigten Schwierigkeiten für offene Kirchenkritik im innerkirchlichen Dialog werden durch die allgemeinen politischen Umstände dieser Tage noch potenziert. Ich mache hier zwei Voraussetzungen, die erst im weiteren Verlauf dieser Überlegungen klarer werden sollen: Erstens, daß es Sache der Kirche ist, in allgemeinen gesellschaftlichen Belangen ein Wort mitzureden und dadurch als ein Machtfaktor unter anderen ins Widerspiel politischer Kräfte gezogen zu werden. Zweitens, daß im politischen Antagonismus der Bundesrepublik heute tatsächlich fundamentale Werte bedroht sind, deren Schutz jedem Christen aufgegeben ist.

Diese beiden Voraussetzungen einmal zugestanden, so wird die prekäre Lage der Kirche in der heutigen Bundesrepublik klar. Es läßt sich nicht umgehen, daß immer dort, wo eine gesellschaftliche Gruppe ihre eigenen Belange einer Übermacht gegenüber verteidigt, ihre traditionalistischen und reaktionären Züge stärker hervortreten. Kein Einsichtiger wird den Iren oder den Polen vorwerfen, wenn in ihrem Kirchen- und christlichen Selbstverständnis Züge dominieren, die in der Atmosphäre eines offenen pluralistischen Dialogs sich kaum lange erhalten würden.

Die katholische Kirche Westdeutschlands scheint nun zwar in einer ganz anderen Lage zu sein. Wo sonst noch genießt die Kirche, durch wohlwollende Konkordate staatlich gestützt, das Privileg, aus dem innerreligiösen Raum hervortreten und bei der Festlegung der für die säkulare Gesellschaft allgemein verbindlichen Rechtsnormen ein so gewichtiges Wort mitreden zu dürfen? Muß man hier nicht eher den Pluralismus der Gesellschaft vor der Kirche als den katholischen Christen vor der pluralen Gesellschaft schützen?

Der Schein trügt. Dies in aller Deutlichkeit zu zeigen, bedürfte es einer eingehenderen politiktheoretischen Erörterung, als sie hier möglich ist. Thesenhaft nur kurz so viel: Im freien Kräftespiel einer Demokratie vermag sich als Rechtsregel nur niederschlagen, was den sich marktwirksam durchsetzenden Faktoren als wichtig erscheint. Sollte es über die hier aufeinander abgestimmten Interessen

hinaus noch wesentliche Rechtswerte geben, so müßten diese durch eine Instanz vertreten werden, die auf der einen Seite dem sich öffentlich arrangierenden Gemeinwillen widerspricht, auf der anderen Seite aber darauf angewiesen ist, sich innerhalb des freien Kräftespiels selbst Geltung zu verschaffen.

Nehmen wir an, die Kirche sei heute eine solche Instanz. Es müßte dann den öffentlich aufeinander eingespielten Interessen alles daran gelegen sein, der Kirche Züge jener Macht anzudichten, die sie einmal zur Zeit des Feudalismus hatte, nun aber schon längst nicht mehr besitzt. Und je mehr lebenswichtige Grundwerte aus dem Horizont einer solchen demokratischen Öffentlichkeit schwinden, desto besser müßte ihr diese Fiktion einer mittelalterlichen Kirche auch gelingen. Denn: alles, was gegen diese Öffentlichkeit wirksam ist, läßt sich publizistisch leicht als antidemokratisch brandmarken. Und je mehr die Kirche *gegen* sie wirksam werden muß, desto mehr an reaktionären Zügen tritt notwendig in ihr hervor, mehr als ihr selbst lieb sein kann. Politisch durchsetzen lassen sich ja leider keine geistig differenzierten Konzepte, sondern immer nur deren gemeinverständlich simplifizierte Modelle. So kann es dazu kommen, daß die Kirche von der sich so tolerant gebenden modernen Gesellschaft gezwungen wird, die höchstnotwendigen Modifikationen, die sie über mühevoller Theologenarbeit – und in Antwort gerade auf die moderne Kritik – im Verständnis der von ihr zu schützenden Grundwerte soeben gewonnen hat, sogleich wieder aus praktischen Gründen beiseitezuschieben, um wenigstens das Nötigste zu retten.

Auch hier kann der verantwortliche Christ, sofern er nur den verwickelten Mechanismus durchschaut, der das heutige, durchaus nicht publikumsfreundliche Bild der Kirche zustande bringt, in die ihn selbst bis zum Äußersten peinigende Lage kommen, daß er praktisch Ziele vertreten muß, über die er theoretisch schon hinaus ist.

2. In diesem Versuch einer Antwort auf die Frage: Warum schweigt die Kirche, warum sollte auch der einzelne Christ zuweilen schweigen angesichts von kirchlichen Zuständen, die eigentlich der Kritik bedürften, ist manches von dem bereits angeschnitten, was nun als das zweite, das Vorfeld der Selbstidentifikation des Christen mit der Kirche belastende Problem kurz behandelt werden soll: die bedrückende Frage, inwieweit mein Engagement an die Großkirche und ihre empirische Erscheinung nicht gerade die Lauterkeit meines eigentlichen Christseins aufs Spiel setzt.

Wen in dieser Zeit noch nie der Gedanke an einen zumindest innerlichen Rückzug aus dem Engagement an das, was öffentlich als Kirche auftritt, angefochten hat, der wird kaum zu den wachsten unter den Christen zählen. Man sollte diese Anfechtung bei der Frage danach, welcher Laie für die Übernahme von kirchlichen Diensten geeignet ist, heute eher unter die notwendigen Elemente seiner Qualifikation rechnen. Wer es allerdings wirklich zu einem für seine individuelle Rechnung vollzogenen Rückzug kommen läßt und sich darin unter Beibehaltung nur der kaum zu umgehenden äußeren Hüllen verschanzt, der sollte schon um der Ehrlichkeit willen nicht für einen kirchlichen Dienst kandidieren.

Im Bewegungsraum zwischen diesen beiden Polen von Angefochtensein durch die Kirche und stillschweigendem Rückzug aus ihr gibt es nun eine Vielzahl von Möglichkeiten, über den Zusammenschluß mit ähnlich gesinnten Christen zu klei-

neren Gruppen für eine Erneuerung der Kirche wirksam zu sein. Die Spannung zwischen solchen christlichen Kerngruppen und der Großkirche war immer schon ein wichtiges und notwendiges Moment am »Leibe Christi«, barg aber auch stets die Gefahr des Sektierertums in sich.

Durch den Kontakt mit Freunden hier in Deutschland und in den USA bin ich besonders mit zwei Varianten des Versuchs in Berührung gekommen, heute intensiver christlich und auch kirchlich zu leben, als dies im bloßen Gleichschritt mit der Großkirche und ihren lokalen Institutionen möglich erscheint: mit den »Pfingstlergemeinden« (*Pentecostals*) und einer bestimmten Art von sog. »integrierten Gemeinden«, die durch Ausrichtung am Leben des historischen Jesus selbst und der Urkirche wieder zu einer klareren Norm des christlichen Zusammenseins finden möchte. Gerade weil ich Freunde unter beiden Gruppen weiß, vor denen ich auch theologisch die größte Hochachtung habe, darf ich auf zwei Mißverständnisse hinweisen, die hier wie dort drohen, und wegen einer gewissen Exemplarität besondere Beachtung verdienen.

Den Pfingstlergemeinden ist eine Gefahr immanent, die für das amerikanische Sektenwesen schon immer typisch war: Christus vor allem über einen Direktkontakt zum Heiligen Geist erfahren zu wollen, während dieser Geist Christi sich doch wesentlich an die Kette der ihn geschichtlich vermittelnden Zeugen gebunden hat.

Mit diesem Verständnis einer mehr unmittelbaren Inspiration hat sich oft ein biblischer »Fundamentalismus« — ein direkter Rückgriff auf die Heilige Schrift an der sie interpretierenden Tradition der Kirche vorbei — verbunden, dessen exegetische Unhaltbarkeit dem kritisch Geschulten leicht durchschaubar ist. Wenn im Umkreis der integrierten Gemeinden in Deutschland wieder ein direkter Rückgang auf den ursprünglichen Jesus und die Urgemeinde versucht wird, so geschieht dies nun zwar im Einklang mit dem heute dominierenden, höchst kritischen Methodenbewußtsein des Historikers. Die Gefahr eines Kurzschlusses an der Wirklichkeit lebendiger Tradition vorbei ist damit aber noch nicht behoben. Ich habe an anderer Stelle die Problematik einer bestimmten Weise exegetischen Rückfragens nach »dem historischen Jesus« diskutiert⁹ und auch historisch einsichtig zu machen versucht, daß, je anspruchsvoller Person und Botschaft des irdischen Jesus gewesen sind, sein eigentliches Wesen sicherer über die je verschieden ausgeprägten Zeugnisse der ihn bis heute weitervermittelnden Boten als im archäologischen Rückgriff an diesen vorbei erkennbar werden muß.

Weil es die Wahrheit Jesu nicht außerhalb des Ganzen der ihn verkündigenden Tradition gibt, kann auch die Arbeit spontaner kirchlicher Klein- und Kerngruppen, so kritisch sie mit Recht dem jeweiligen Gesicht der Großkirche gegenüberstehen mögen, nur im inneren Zusammenhang mit diesem Ganzen fruchtbar sein. Diese allgemeine theologische Einsicht führt nun vor sehr konkrete Probleme, wo der Christ die Verstrickungen seiner Kirche in die je gegebene gesellschaftliche Umwelt vor Augen hat. Ganz konkret: Wie soll sich der katholische Christ der Bundesrepublik zur katholischen Kirche in diesem Lande — mit all ihren Akzidentien, von der Bildungspolitik bis zur Kirchensteuer — angesichts der Tatsache verhalten, daß andernorts katholische Kirche auch ganz anders sein

⁹ Christologische Brennpunkte. Essen 1977.

kann? Darf er wenigstens solche allzu nationalen und lokalen Züge aus seinem Engagement an die Kirche streichen? Hier steht gerade der wache Christ mit seinem spontanen Einsatz in der Kleingruppe in einer doppelten Spannung, nicht nur zur universalen Großkirche, sondern auch noch einmal zu der je lokalen Gestalt, in der diese als Ortskirche auftritt.

Die theologischen Dimensionen dieser zweifachen Spannung können wir hier nicht ausloten. Aufgrund von speziellen Studien des Verhältnisses von Staat und Kirche im Frankreich des neunzehnten Jahrhunderts und persönlichen Erfahrungen in Hinsicht auf dieses Verhältnis in den USA hier nur ein mehr pragmatisch orientierter »zweiter« Blick eines in die häuslichen Verhältnisse Zurückgekehrten.

Ich bin zu der Überzeugung gelangt, daß eine möglichst weitgehende »Trennung von Staat und Kirche« weder der Gesellschaft allgemein, noch der Kirche selbst gut bekommt. Wird eine Religionsgemeinschaft durch die säuberliche Scheidung menschlichen Zusammenlebens in einen »säkularen« und einen »religiösen« Bereich der vielfältigen Probleme und Konflikte enthoben, die sie sonst bei ihrer Einflußnahme in den allgemeinen Gang von Gesellschaft und Politik erfährt, so setzen sich in ihr schnell irrationale Elemente, Aberglaube und Phantasterei durch. Um den wirklichen Menschen nicht zu verlieren, bedarf die Religion der wirklichen Reibung mit dieser Welt.

Gerade dies ist es aber auch, was die Religion nötig hat, wenn man in ihr nicht bloß den Freiraum für innerliche Erbauung, das heißt letztlich entfremdete Humanität sieht, sondern ihr die Chance einräumt, Ferment im Prozeß der Verbesserung menschlichen Miteinanders zu sein. Beim Einlassen in den Teig nimmt die Hefe notwendig Mehl in sich auf. Die Gesellschaft muß der Kirche durch staatlich garantierte Rechte Einfluß auf die allgemeine Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenspiels gewähren, und die Kirche wird darüber notwendig zu einem Machtfaktor im politischen Kräftespiel, wenn die von ihr gehüteten Werte Relevanz für das menschliche Zusammenleben überhaupt haben sollen. So schwierig das auch im politischen Einzelfall nicht nur für den durch die Kirche verärgerten Nichtchristen, sondern gerade auch den Christi Macht im Gegensatz zu allem weltlich Mächtigen Bekennenden werden mag: Hier bedarf es stets aufs Neue des Nachdenkens über die konkreten Möglichkeitsbedingungen für eine Humanisierung unserer immer komplizierter werdenden Welt; bedarf es großer Geduld und der Bereitschaft zu Kompromissen, die bis an den Rand dessen gehen, was der Glaube ans Evangelium noch eben zu tragen vermag.

Wenn wir abschließend kurz das eigentlich theologische Kernproblem bei der Frage nach der Identifikation des Christen mit seiner Kirche anreißen, so wollen wir dies, nicht zuletzt wegen der angedeuteten Verwicklung von theologischen Kernbereichen mit dem jeweils gegebenen gesellschaftlichen Umfeld, gerade im Blick auf die im Antagonismus zwischen Staat und Kirche in unserer gegenwärtigen politischen Situation umstrittenen Werte tun.

Identifikation in der Kirche

1. Die Forderung nach einer »Identifikation mit der Kirche« suggeriert ein Mißverständnis, auf das Joseph Ratzinger in dem bereits erwähnten Beitrag hingewie-

sen hat: nämlich »die Illusion des über den Ideologien im marktwirtschaftlichen Modell des freien Wettbewerbs schwebenden Individuums«¹⁰. Gelingt es uns nicht, diese Illusion zu durchschauen — über die Einsicht, daß der Mensch im Prozeß der Identifikationen gar nicht als fertiges Subjekt waltet, das frei wählend herumgeht, sondern erst in seinen Identifikationen er selber wird —, dann sind wir erst recht dazu verurteilt, uns unsere Identität von der vorgefertigten Rollenverteilung der Gesellschaft geben zu lassen, die für die Mitspielenden die Textbücher und Rollenauszüge schon besorgt hat¹¹.

Die Forderung nach einer »Identifikation mit der Kirche« kommt immer schon zu spät, wenn nicht zuvor eine »Identifikation in der Kirche« erfolgt ist, das heißt, wenn die Kirche nicht dem einzelnen die Möglichkeit gegeben hat, in ihr zu *sich selbst* zu finden. Nur wenn und weil sie dem einzelnen eine wirkliche Identifikation mit sich selbst ermöglicht — ein Bild von sich selbst, zu dem er ohne Reue stehen kann —, darf sie erwarten, daß er sich dann auch in aller Öffentlichkeit »mit« ihr »identifiziert«. Und wenn diese Forderung nach einer »grundsätzlichen Identifikation mit der Kirche« — bei aller Distanz im Partiellen, von der J. Ratzinger gesprochen hat — totaler aussieht und auch tatsächlich totaler gemeint ist als alle anderen Ansprüche, die sonst eine Institution erheben kann, dann nur, weil die Kirche an sich selbst wie keine andere Institution die Forderung stellt, den Menschen in jene äußerste Dimension seiner höchst eigenen Freiheit einzulassen, die Christus eröffnet hat und die außerhalb des Raums seiner Freigabe nicht gegeben wird.

2. Was bedeutet zunächst allgemein die hier zur Frage stehende Identifikation? Erst die psychologische Forschung dieses Jahrhunderts hat uns jenen Prozeß der ursprünglichsten Selbstfindung eines Individuums besser erkennen lassen, den eigentlich ein Philosoph des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts schon recht deutlich analysiert hatte: J. G. Fichte. So unaussprechlich einmalig der Mensch in seinem Wesenskern auch ist; er kann sich dessen bewußt und damit zu einer wirklich freien Person nur werden über die Hinwendung eines anderen Menschen zu ihm, darüber nämlich, daß ihm in diesem Angesprochensein durch den anderen erstmalig ein Bild dessen erscheint, was er selbst ist und sein kann. Ohne diese Anerkennung durch eine »feste Bezugsperson«, wie wir heute sagen, kommt der Mensch nicht zu sich selbst. Weil das innerste Ich des Menschen »nach draußen« will, sich in der Welt wiederfinden will, und nur auf diese Weise in sich selbst ruhen kann, kommt es beim Fehlen einer festen Bezugsperson in den ersten Lebensjahren später meist zu schwerwiegenden Persönlichkeitsstörungen, ja oft gar nicht zur Ausprägung einer sich selbst gewissen Persönlichkeit.

Nun ist auch jene zwischenmenschlich ermöglichte Selbstfindung nicht ohne Problematik. Wie wir seit S. Freud wissen, vermittelt die erste Bezugsperson — meist die Mutter — dem jungen Menschen nicht nur das Glück eines ursprünglichen Wissens um sich selbst. Mit dem Spiegel seines eigenen, von anderen anerkannten Seins, den sie dem Kind in ihrem Lächeln vorhält, impft sie ihm zugleich

¹⁰ A. a. O., S. 22.

¹¹ Ebd., S. 20–22.

die typischen Erwartungen und Fehlhaltungen einer bestimmten Generation und Gesellschaft ein. Ist die erste »Bezugsperson« zu »fest«, dann hat der Heran-gewachsene später alle Mühe, auf der Couch des Psychiaters hinter seine Neurosen zu kommen und mit seinem »Über-Ich« fertig zu werden.

Wer also die soziale Verwiesenheit des Menschen gerade für die Ermöglichung seiner höchstpersönlichen Freiheit betont, der darf die andere Seite der Freiheit nicht vergessen: die Unmöglichkeit, ein Menschenwesen je ganz zur Sprache und intersubjektiven Anerkanntheit zu bringen. Personwerden bedeutet einen ständigen Kampf nicht nur des einzelnen in der nötigen Anpassung an seine Umwelt, sondern vor allem auch der anderen, die bereit sein müssen, ihr noch so gut gemeintes Bild von dem heranwachsenden Menschen immer wieder im Blick auf das hier neu Hervorbrechende zu revidieren.

3. Ist es aber so um die Freiheit des einzelnen in seiner Identifikation mit anderen bestellt, dann hängt letztlich alles von dem Bild ab, das man sich vom Menschen macht. Wenn man uns Christen vorwirft, wir würden den übrigen allzu leicht ein allzu primitives Bild vom Menschen unterstellen, so müßte man doch auf der anderen Seite zugeben, daß es nicht immer einfach ist herauszubekommen, bis wohin man nun eigentlich jeweils mit dem Menschen zu gehen bereit ist. Auf Fragen nach dem letzten Grund und der letzten Dimension für das humane Engagement läßt man sich außerhalb des Christentums nicht gern ein. Man verdeckt solches Fragen lieber durch den Hinweis auf die unmittelbar anstehenden Probleme säkularer Praxis, um die sich der Christ mit seiner Jenseitshoffnung herumdrücke.

Hier müssen die Dinge offen ans Tageslicht gezerrt werden, und wir Christen haben die Aufgabe, den eigentlichen Horizont für unseren, auch die harte Konfrontation im gesellschaftlichen Kräftespiel nicht scheuenden Einsatz möglichst klar auszuleuchten. Weil wir daran glauben, daß jeder Mensch ein absolut einmaliges Ebenbild Gottes ist, dürfen wir keinen übergehen, auch wenn er sich noch nicht oder nicht mehr im gesellschaftlichen Kräftespiel zu Wort melden kann. Weil wir daran glauben, daß Gott selbst bis zum Einsatz seines eigenen Lebens für den unverlierbaren Wert jedes einzelnen einsteht, dürfen wir aus dem einmal eingegangenen Engagement an den Menschen nicht zurücktreten. Er muß durch uns erfahren, daß er nicht fallengelassen wird, mag er selbst auch noch so in die Irre gehen. Wo anders aber soll dieser Wille zum Ausdruck gebracht werden, wenn nicht zunächst in den gesellschaftlichen Primärinstitutionen von Ehe und Familie?

Es wird uns Christen zu Recht vorgeworfen, das alles mache sich, auf die Praxis von fast zweitausend Jahren Christentum hin besehen, nur wie fromme Sprüche aus. Diese bittere Einsicht darf uns aber nicht davon abhalten, für die richtigen Prinzipien wenigstens hier und jetzt einzutreten, wenn die anderen beginnen, den trotz allem im christlichen Kontext errungenen Minimalkonsens über die menschlichen »Grundwerte« zu unterbieten.

4. Die Frage nach der »Kirchlichkeit« dessen, der zur Übernahme eines kirchlichen Dienstes bereit ist, bewegt sich letztlich in der Ausleuchtung dieses eigentlichen Horizonts für das christliche Handeln. Die christlich nicht zu tolerierenden Gegenangebote von Humanität sind heute deutlich genug, um eine klare Position zu ermöglichen.

Man wird von dem Kandidaten für einen kirchlichen Dienst erwarten dürfen, daß er a) fest zu den Fundamenten des christlichen Einsatzes für den Menschen steht und von daher zu erkennen vermag, wo im konkreten Fall Verzerrungen des Menschenbildes drohen; b) trotz mancher partiellen Distanz zu dem gesellschaftlich in Erscheinung tretenden Faktum Kirche sich doch unter Einsicht in Zusammenhänge, die wir im zweiten Teil dieser Erörterung andeuteten, hinter diese Kirche zu stellen bereit ist; c) im Zusammenleben mit der Eucharistie feiernden Gemeinde etwas von jenem inneren Verhältnis zu Christus spürbar werden läßt, in dem all die Teilstränge seines äußeren Engagements zusammenlaufen.

Letztlich geht es darum, *mit* der Kirche jenen Freiraum für menschliches Leben zu erkämpfen, den man selbst *in* ihr durch Christus gefunden hat. Nur wer sich in der Kirche wirklich vor sich selbst gebracht weiß, sollte sich für einen kirchlichen Dienst bereithalten. Dann darf man von ihm aber auch jene grundsätzliche Identifikation *mit* der Kirche erwarten, die Voraussetzung dafür ist, daß andere zu dem ganzen Menschsein kommen, das Christus in dieser Welt freigesetzt hat.

Brauchen wir ein Verbändegesetz?

Von Friedrich Graf von Westphalen

Wie in einem Brennspiegel sind die vielschichtigen Problemfelder unseres auf Loyalitäten beruhenden Sozialgefüges zu sehen gewesen, als die Gewerkschaften Anfang Juli 1977 die »konzertierte Aktion« boykottierten, der Bundesarbeitsminister diese Verhaltensweise guthieß, und auch vom Bundeskanzler Verständnis für die Abstinenz der Gewerkschaften gezeigt wurde — gegen den damaligen Bundeswirtschaftsminister Friderichs, und alles nur, weil die Arbeitgeberverbände und einige Großunternehmen gegen das Mitbestimmungsgesetz eine Verfassungsbeschwerde in Karlsruhe eingereicht hatten. Es war indessen nur eine Frage des Datums, wann die Vehemenz der Interessenkonflikte die gemeinsame Basis wechselseitiger Loyalitäten ins Wanken geraten ließ, weil Verbändemacht und Staatsmacht disparate Interessen verfolgten. Schon lange wird ja vom »Verbändestaat« gesprochen, und das Wort vom »vergesellschafteten Staat« macht die Runde, womit ja gesagt werden soll: Der Staat akzeptiert und respektiert nicht nur die Macht der Verbände, vielmehr: Die Verbände sind heute derartig mächtig, daß sie — wenn sie nur wollen — gegenüber dem Staat — und hier macht keine Regierung, gleich welcher Couleur eine Ausnahme — ihren (egoistischen) Willen durchsetzen können. Immerhin: Es gibt an die 200 000 Verbände in Deutschland, allein 631 haben Lobbyisten in Bonn akkreditiert. Ebenso zwangsläufig wie nachweisbar: Verbände üben Einfluß auf die Gesetzgebung aus, mehr oder weniger direkt, mehr oder weniger offenkundig — angefangen von den Gewerkschaften bis hin zu Großunternehmen und dem Verband der Handelsmühlen, um nicht einmal den unwichtigsten, in Bonn residierenden Verband zu nennen.

Verstärkt ist daher in der politischen Diskussion in den vergangenen Monaten die Frage aufgetaucht — vor allem in der FDP und in der CDU, dort vornehmlich in der Jungen Union —, ob es nicht erforderlich sei, ein Verbändegesetz zu schaffen, um auf diese Art und Weise sicherzustellen, daß der politische Einfluß von Verbandsmacht demokratisch kontrolliert und eingebunden wird. Ausgangspunkt aller dieser Überlegungen ist der Grundtatbestand aller verfassungsrechtlichen Grammatik: Der Staat darf auf seinem Territorium kein Machtgebilde dulden, welches er nicht beherrschen oder befehlen kann, sonst wird das allein dem Staat zustehende gesetzliche Gewalt- und Autoritätsmonopol in Frage gestellt. Gleichzeitig würden dann aber auch politische Verantwortlichkeit (im Rahmen demokratischer Kontrollen) und politische Einflußnahme auseinanderklaffen — eine Entwicklung, die zwangsläufig die Legitimationsfrage nach sich zieht, falls der Satz richtig ist, daß nur dem politische Verantwortung zufällt, der sich demokratischer Kontrolle unterwirft.

Jede Diskussion um die Schaffung eines Verbändegesetzes muß daher zunächst bei dem Grundtatbestand ansetzen: Es ist die Frage nach der Verfaßtheit staatlicher Macht unter den konkreten politischen Bedingungen der Gegenwart zu stellen, sodann die Frage nach den verfassungsrechtlich relevanten Funktionen, in denen sich Verbandsmacht heute äußert; erst dann kann die Frage beantwortet

werden, ob denn überhaupt eine Verbändegesetz — früher war von einem Sozial- und Wirtschaftsrat oft die Rede — geeignet ist, die hier zu bewältigenden Strukturprobleme moderner Industriegesellschaften in zuträglicher Weise zu reglementieren.

Der Autoritätsschwund des Staates ist heute allenthalben zu spüren; der Staat der Industriegesellschaft ist — nahezu zwangsläufig — ein ausgesprochen schwacher Staat. Die politisch immer noch kontrovers geführte Diskussion um die Ursachen des Terrorismus belegt dies mit großer Auffälligkeit. Es ist den Politikern offenbar nur schwer möglich — ungeachtet aller Appelle an die »Solidarität der Demokraten« —, eine einheitliche Linie zu finden — weder im Hinblick auf die Ursachenerforschung noch hinsichtlich der erforderlichen Therapievorschläge. Daher erschöpft sich die Diskussion, sieht man von einigen wenigen löblichen Ausnahmen ab, allzu sehr im Bereich des Instrumentellen: Die Politiker beschränken sich darauf, die gesetzlichen Handhaben gegen die Gefahren des Terrorismus zu verschärfen — angefangen von Reformen des Strafprozesses über eine Neuregelung des Meldewesens und des Waffenrechtes bis hin zur Novellierung des (bundes-einheitlichen) Polizeirechts. Doch stehen auch hier, pruft man die Gesetzgebungsvorschläge im Detail, die Kontroversen im Vordergrund — nicht zuletzt deswegen, weil viele Politiker nach wie vor glauben, es reiche aus, »die bestehenden Gesetze auszuschöpfen«. Wie schwach der Staat — trotz des Erfolges in Mogadischu — ist, wird auch an einem anderen Sachverhalt deutlich: Bund und Länder haben — nach wie vor — trotz verschiedener, in der Sache weitgehend einheitlicher Gerichtsurteile keine gemeinsame Basis gefunden, wie denn Verfassungsfeinde aus dem öffentlichen Dienst — als Anwärter ebenso wie als Beamte oder Angestellte — zu entfernen oder fernzuhalten seien. Was einmal im Januar 1972 beschlossene Sache der Länder und des Bundes war, ist mittlerweile in Vergessenheit geraten. Kein Wunder, daß die Zahl der »Verfassungsfeinde« im öffentlichen Dienst — nimmt man die veröffentlichten Verfassungsschutzberichte als Belege — von Jahr zu Jahr ansteigt, besonders in den Schulen. Und nach wie vor fehlt der Mut, gemäß den gesetzlichen Möglichkeiten verfassungsfndliche Organisationen — wie z. B. die sog. K-Gruppen und die DKP zu verbieten. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang, daß der vom CDU-Bundesvorstand beschlossene Verbotsantrag »nur« auf die K-Gruppen zielte; die DKP als politischer Gegner wurde bewußt ausgespart, ungeachtet ihrer erwiesenen Verfassungswidrigkeit. Inzwischen ist aber die Durchführung dieses Beschlusses, was in hohem Maß symptomatisch ist, auch schon in Vergessenheit geraten.

Bndelt man die hier nur skizzierten Symptome zu einem Gesamtphänomen, so ergibt sich: Der Staat der Industriegesellschaft ist der geistig-sittlichen Selbstdarstellung nicht mehr fähig. Der Staat versteht sich eben heute nicht mehr als Instanz des Sittlichen, und er wird von seinen Bürgern auch nicht mehr so verstanden. Der Staat, einst als Instanz des Sittlichen, als Inkarnation des Geistigen von Hegel konzipiert, hat inzwischen auch den letzten Rest an Sakralität verloren: Der Staat erscheint nicht mehr als die Verkörperung des autonomen Wertes, dem der Bürger Gehorsam in sittlicher Verantwortung schuldet.

Der Staat hat sich selbst aus der Verpflichtung zur Moralität entlassen, was sowohl deswegen geschah, um den Staat auf seine eigentliche Aufgabe, auf die

wertneutrale, rational begreifbare Zweckerfüllung ausschließlich auszurichten, was aber auch deswegen erfolgte, dem Staat auf diese Weise — im Zeichen der pluralistischen Wertvorstellungen, die denklogisch, aber auch politisch auf der Ebene des Staates zum Wertnihilismus tendieren — aus seiner Verpflichtung zu entlassen, Gesetze zu erhalten oder zu schaffen, die die Moralität mit Anspruch auf Strafsanktion im Fall der Übertretung zum Gegenstand haben. Moralität und auf einer höheren Ebene Religion sind für den Staat der Industriegesellschaft Privatsache. Auf Grund dieser Erkenntnis kommt auch die während des Wahlkampfes 1976 angelaufene »Wertediskussion« notwendigerweise zum Stillstand: der Staat kann auf Werte hin nicht weiter verpflichtet werden, als die Gesellschaft und mit ihr der Gesetzgeber diesem Staat freiwillig zuzuerkennen bereit ist. Dies aber ist kaum mehr, als der gesellschaftliche Minimalkonsens trägt und zu tragen sich verpflichtet weiß. Deshalb hat Forsthoff Recht: »Geistiger Impulse ist der Staat der Industriegesellschaft nicht fähig, da er sich selbst nicht als ein Gebilde von geistiger Signatur versteht und verstehen kann.«¹

Verstärkt wird die Tendenz zur Auflösung der Staatlichkeit — verstanden als tatsächlich geübte politische Autorität — durch die Zweckrichtung des Staates. Diese ist je länger, desto mehr auf Daseinsvorsorge für den Bürger gerichtet. Der Staat stellt seine Leistungen dem Bürger zur Verfügung: durch die Konjunktur-, Finanz- und Währungspolitik, im Bildungsbereich, in der Sozialpolitik, ausgeprägt vor allem in der Kranken- und Rentenversicherung, einschließlich der staatlichen Hilfen im Fall der Arbeitslosigkeit. Durch die vielseitige und vielfältige Verwirklichung dieser Daseinsvorsorge legitimiert sich der Staat, sein Wesensmerkmal ist die Sozialstaatlichkeit. Die Funktionstüchtigkeit des Staates, verkörpert in den staatlichen Leistungen, die der Bürger, auf sein Recht pochend, in Anspruch nimmt, legitimiert daher auch den staatsbürgerlichen Gehorsamsakt. Damit aber scheint eine Gefahr auf, die Carl Schmitt dahin umschrieben hat: »Die soziale Frage ist die Frage der Verteilung des Sozialprodukts.«² Forsthoff seinerseits hat diese Erkenntnis um eine zusätzliche bereichert: »Außerdem steht und fällt die Industriegesellschaft mit der sozialen Umverteilung, die nur mit staatlichen Mitteln durchzuführen ist.«³ Damit aber wird der Mangel an umverteilungsfähigem Sozialprodukt zum Ernstfall des heutigen Staates, zu einer Frage auf Leben oder Tod: Wenn der Staat sich heute gegenüber seinen Bürgern nicht mehr als sittliche Instanz legitimiert, weil die Legitimität staatlicher Anordnungen sich nicht auf Grund wertrationaler Einsicht des Bürgers herleiten läßt, dann entfällt die Basis für die Gehorsampflicht des Bürgers: Ein Staat, dessen Nützlichkeit für den einzelnen nicht evident, sondern radikal in Frage gestellt ist, legitimiert sich nicht mehr in ausreichend plausibler Weise. Bernd Guggenberger sieht diesen Sachverhalt mit der gebotenen Illusionslosigkeit: »Jedes »Versagen« des Staates im Hinblick auf die ihm zugemuteten Funktionen entbindet von der Gehorsampflicht.«⁴ Natürlich hängt dies alles damit zusammen, daß ein tragendes, jenseits

¹ Der Staat der Industriegesellschaft, S. 58.

² Nehmen/Teilen/Weiden. In: Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit, hrsg. von Ernst Forsthoff, Darmstadt 1968, S. 102.

³ Forsthoff, Der Staat der Industriegesellschaft, S. 164.

⁴ Guggenberger, Wem nützt der Staat? Stuttgart 1974, S. 23.

aller pluralistischen Wertvorstellungen einigendes geistiges Band heute nicht mehr besteht; es gibt keine verlässliche gemeinsame Basis mehr für ein Bild vom Menschen in Staat und Gesellschaft: alles ist in Frage gestellt, nichts ist verbindlich und darf nicht mehr hinterfragt werden. Staatliche Daseinsvorsorge und Technik hingegen legitimieren sich aus sich selbst — solange sie funktionieren. So lange bleibt die auf diesen beiden Pfeilern ruhende Gesellschaft des Industriezeitalters stabil. Aber staatliche Legitimität ist unverbrüchlich an die rundum einleuchtende Identifikation des Bürgers mit seinem Staat geknüpft; der Bürger, der weiß, warum er »beherrscht« wird, der staatliche Anordnungen respektiert und bereit ist, ihnen Folge zu leisten — ohne sie in Frage zu ziehen, ohne sie auf ihre Nützlichkeit für den eigenen Haushalt abzuklopfen, ohne den Weg des geringsten Widerstandes zu gehen, praktisch aus Angst vor sonst fällig werdenden staatlichen Sanktionen.

Daran fehlt es unter den Bedingungen heutiger Staatlichkeit ersichtlich. Daß aber die Legitimitätsfrage in letzter Zeit mehr und mehr gestellt wird, hat eine weitere Ursache: Nicht nur der Staat tritt dem einzelnen unmittelbar gegenüber, es ist das »System«, jener Verbund von staatlicher Gewalt und Verbändemacht angesichts einer zunehmend komplizierter werdenden Welt. Sie erscheint dem einzelnen nicht mehr transparent, nicht mehr zu beeinflussen und schon gar nicht beherrschbar oder steuerbar. Unter den Bedingungen der heutigen Technizität ist der einzelne dem »System« hilflos ausgeliefert. Organisierte Interessen stehen im Vordergrund, sie beherrschen die Szene, sie allein können sich offenbar noch durchsetzen. Je geringer der Grad der Organisation kongruenter Interessen, um so verlassener und hilfloser sind diese Interessen. Denn das Gemeinwohl hat keine Appellationsinstanz mehr; der Staat versteht sich, tatsächlich bewertet, nicht mehr als Wahrer des Gemeinwohls, der die Macht und die Kraft hätte, sich gegen die Herrschaft der organisierten Interessen durchzusetzen. Der Staat versteht sich vielmehr — und dies belegt ja das Beispiel der »konzertierten Aktion« — als Interessenmittler, als Makler, der hofft, daß seine Appelle befolgt werden — aus eigener Einsicht der Beteiligten, nicht weil der Staat die Macht hätte, sich auch gegen den widerstrebenden Willen organisierter Interessen Gehör zu verschaffen.

Die bereits eingangs erwähnten Ereignisse um die »konzertierte Aktion« belegen anschaulich, was hier gemeint ist. Das Gesetz zur Förderung der Stabilität und des Wachstums und der Wirtschaft regelt bekanntlich den Mechanismus der »konzertierten Aktion«. In § 1 geht es davon aus, daß Bund und Länder verpflichtet sind, »bei ihren wirtschafts- und finanzpolitischen Maßnahmen die Erfordernisse des gesamtwirtschaftlichen Gleichgewichts zu beachten«. Dann fährt diese Bestimmung fort: »Die Maßnahmen sind so zu treffen, daß sie im Rahmen der gesamtwirtschaftlichen Ordnung gleichzeitig zur Stabilität des Preisniveaus, zu einem hohen Beschäftigungsgrad und außenwirtschaftlichen Gleichgewicht bei stetigem und angemessenem Wirtschaftswachstum beitragen.« Dabei ist die sog. »konzertierte Aktion« nach § 3 nichts anderes als »ein gleichzeitiges, aufeinander abgestimmtes Verhalten der Gebietskörperschaften, Gewerkschaften und Unternehmerverbände«. Es fällt also auf: Nichts wird hier von Seiten des Staates befohlen, verfügt oder angeordnet. Vielmehr begnügt sich die Regierung damit, »Orientierungsdaten« zur Verfügung zu stellen — in der vom Gesetz gestützten

Erwartung, daß sich die Beteiligten auch daran halten werden. Loyalität wird also gesetzlich vorausgesetzt, ohne erzwungen werden zu können und ohne erzwungen werden zu sollen; praktisch ist es ein Appell an die Vernunft, an das freiwillige Zurückstecken der eigenen (egoistischen) Belange der Verbände, so daß dadurch das Gemeinwohl wenn nicht gewahrt, so doch nicht auffallend verletzt werden soll. Erkennbar, wie zerbrechlich ein solches Gespinnst ist.

Da aber der Staat nach unserem Verfassungsverständnis die Freiheit des Einzelnen zu garantieren verpflichtet ist — nicht nur juridisch aufgrund einer Appellation eines in seinen Freiheitsrechten verletzten Bürgers, sondern in erster Linie politisch, verstanden als ordnungspolitische Gestaltungsaufgabe im Blick auf die Zukunft —, müssen wir mit aller gebotenen Dringlichkeit den Staat in seiner Staatlichkeit als Träger letztinstanzlicher Gemeinwohlverantwortlichkeit denken — und ihn danach auch strukturieren. Dann aber ist es eine zwingende Konsequenz: Der Staat darf einfach keine Organisation und kein Machtgebilde neben sich dulden, das er nicht beherrschen und zu befehlen in der Lage und bereit ist. Um aber die strukturellen Schwierigkeiten und Komplexitäten der damit aufscheinenden Aufgabe — die Dinge liegen tatsächlich ja genau anders — zu erkennen, soll ein kurzer Blick auf die Bedingungen organisierter Machtentfaltung außerhalb des staatlichen Bereichs geworfen werden. Dabei gilt es im Auge zu behalten: Soweit der Staat sich heute durch Erfüllung der Daseinsvorsorge für den Bürger legitimiert, ist — stillschweigende — Voraussetzung, daß die Wirtschaft expandiert, daß verteilungsfähiges Sozialprodukt weiterhin vermehrt wird — eine Entwicklung, zu der mangelndes Wirtschaftswachstum, fehlende Investitionsbereitschaft sowie inflationäre Geldentwertung quer verlaufen. Der Staat indessen kann nur geben, was er vorher genommen hat.

Im Prozeß dieser staatlichen Umverteilung, einer zunehmend kollektivistischen Daseinsvorsorge setzt hingegen nicht nur der Staat die entscheidenden Daten in Form politischer Verordnungen, Gesetze und Regelwerke. Wesentliche Daten werden gleichermaßen — oft praktisch im Vorfeld staatlicher Aktivitäten, so z. B. bei fehlender Investitionsneigung der Unternehmer — von organisierten Interessenverbänden und einzelnen Dritten gesetzt. Dadurch aber nehmen diese Kräfte unmittelbar am politischen Entscheidungsprozeß — im weitesten Sinn verstanden — maßgebenden Anteil. Dies gilt indessen nicht nur für die Gewerkschaften; es gilt nicht minder für die Großunternehmen, ebenso für die Wirtschaftsverbände und sonstige Gruppenzusammenschlüsse auf Basis kongruenter Interessen. Sie alle setzen — freilich qualitativ und quantitativ unterschiedlich — wirtschaftliche Daten, die politisch relevant werden, weil sie das »Vorfeld« politischer Entscheidungsfunktion betreffen und dieses so oder anders beeinflussen. Das aber führt zu dem Resultat: »Der Staat ist genötigt, seine Macht mit den organisierten gesellschaftlichen Kräften zu teilen.«⁵ Zwischen Staat und Verbänden besteht deshalb eine funktionale Verbindung: die Verbände erfüllen eine unerläßliche Aufgabe, indem sie Entscheidungen setzen, die unmittelbaren Einfluß auf die Erfüllung der eigentlich nur dem Staat zukommenden Aufgaben im Hinblick auf die Durchsetzung bestimmter politischer Ziele ausüben.

⁵ Forsthoff, a. a. O., S. 123.

Es liegt auf der Hand: Dieser Sachverhalt übersteigt entschieden die grundgesetzlich verankerte Tarifautonomie: Gewerkschaften und Arbeitgeber setzen, was alljährlich unschwer festzustellen ist, eben nicht nur Daten für die eigenen Tarifpartner, sondern die von ihnen akkordierten Tarifabschlüsse haben unmittelbare gesamtwirtschaftliche Bedeutung. In anderen Tarifgebieten werden sodann ähnlich liegende Abschlüsse auf Einkommensverbesserungen und Ausgestaltung der Arbeitsbedingungen nachvollzogen, denn was dem einen recht ist, ist dem anderen billig: Was den Metallern frommt, schickt sich — mit nur graduellen Unterschieden — auch für die Drucker. Ähnlich liegen die Dinge bei den Großunternehmen: Ihre Entscheidungen, Investitionen vorzunehmen oder zu unterlassen, als Gegenmittel des Streiks die Aussperrung zu wählen oder wegen schlechter Ertragslage Rationalisierungsreserven in Form von Arbeitsplätzen zu mobilisieren — das alles sind im Hinblick auf die Konjunkturlage und die Daseinsvorsorge des Staates Datenkränze, die der Staat als Leistungsträger dieser Daseinsvorsorge gegenüber seinen Bürgern respektieren muß; er kann sie nicht mehr einseitig aufheben oder verändern. Dadurch entsteht ein Sozialgefüge, das die Politiker — ohne Rücksicht auf parlamentarische Mehrheitsverhältnisse — bindet, weil auch der Staat nicht die Kompetenz und Machtfülle besitzt, es einseitig auf seine Interessen bezogen außer acht zu lassen. Dieses noch im wesentlichen intakte Sozialgefüge ist daher auch der eigentliche Grund für die noch nicht allenthalben erkannte Ohnmacht des Staates. Der Staat funktioniert, solange dieses Gefüge in Ordnung ist, solange ein halbwegs zureichender Konsens der Beteiligten besteht: Das »System« trägt und garantiert den Staat, nicht umgekehrt, wobei das Maß an Loyalität das alles entscheidende Kriterium ist, ein Auseinanderbrechen im Grunde disparater Interessen zu verhindern. Denn: Auf die »Unbotmäßigkeit« der Arbeitgeber gegenüber gewerkschaftlichen Erwartungen folgte, wäre es anders, dann der Streik, darauf die Aussperrung, die konjunkturelle »Erholung« wäre gänzlich in Frage gestellt, die Rezession mit größerer Arbeitslosigkeit die Konsequenz — und vor allem: der soziale Friede wäre dahin, der Kampf der organisierten Interessen gegeneinander wäre das beherrschende Thema, es ginge ums Siegen und Recht behalten, und der Staat würde nicht einmal in der Lage sein, eine Zwangsschlichtung zu erreichen, geschweige denn, sie durchzusetzen: der »vergesellschaftete Staat« ist dazu nicht mehr in der Lage; ihm fehlen die Machtmittel.

Verstärkt wird diese strukturelle Verflechtung zwischen Staats- und Verbandsmacht auf der Ebene der handelnden Politiker in den Parlamenten. Denn diese sind — je länger desto mehr — immer weniger Repräsentanten der »Basis«, sondern Delegierte von Interessenverbänden. Das ist kein Problem, sondern ein Dilemma: Im VIII. Deutschen Bundestag sind 63,1 Prozent der Abgeordneten gewerkschaftlich organisiert. Die Entwicklung lief von 1949 angefangen ganz kontinuierlich, wie folgende Zahlen belegen: 1949 = 28 Prozent, 1953 = 38,1 Prozent, 1957 = 38,9 Prozent, 1961 = 42,6 Prozent, 1965 = 46,7 Prozent, 1969 = 55,2 Prozent, 1972 = 61,4 Prozent. Im VIII. Deutschen Bundestag sind insgesamt 236 Abgeordnete DGB-gewerkschaftlich organisiert, wovon 209 der SPD-Fraktion zuzurechnen sind, 22 Abgeordnete der CDU und 5 Abgeordnete der FDP. In die gleiche Kategorie zählen die Abgeordneten, die Angestellte politischer und gesellschaftlicher Organisationen sowie Angestellte von Wirt-

schaftsorganisationen sind, einschließlich der Gewerkschaften und andere Arbeitnehmerorganisationen. Dies sind insgesamt 124 Abgeordnete = 23,9 Prozent. Daß in diesem Bereich politisch höchst unliebsame »Verfilzungen« bestehen, ist nicht erst seit dem Wahlkampf 1976 ein Thema, als Kurt Biedenkopf die gewerkschaftliche »Filzokratie« im Ruhrgebiet zum Wahlkampfschlagwort erhob. Um das Bild abzurunden, damit aufgezeigt werden kann, wie weit die Abgeordneten den Kontakt zur »Basis« zu verlieren drohen, sei auch darauf hingewiesen: Die Gruppe der Beamten im Bundestag zählt als stärkste Gruppe immerhin 158 Mitglieder = 30,5 Prozent. Demgegenüber ist die Gruppe der Hausfrauen und Arbeiter, also der sog. »Randgruppen« insgesamt nur 2,7 Prozent = 14 Abgeordnete stark. Daß dies alles nicht ohne Rückwirkungen auf das politische Bewußtsein des Bürgers bleibt, liegt auf der Hand: Auffallend reagiert ja der Bürger auf die zunehmende Funktionalisierung und Bürokratisierung politischer Repräsentanz, indem die Zahl der »Bürgerinitiativen« ständig wächst, gleichgültig aus welchem Anlaß und gleichgültig gegen welche Maßnahme sie im Einzelfall gerichtet ist. Von den Politikern weitgehend allein gelassen, hilflos dem »System« ausgesetzt, versucht der Bürger eben das politische Geschick seines eigenen Bereichs, innerhalb der eigenen überschaubaren Grenzen, selbst gestaltend in die Hand zu nehmen. In einer Zeit, in der die Zahl der Mitglieder der »Bürgerinitiativen« bereits höher liegt als die Zahl der Mitglieder in den etablierten politischen Parteien, sollte der Hinweis gestattet sein: Es ist politisch nicht ganz unbedenklich, weil im Ansatz durchaus revolutionär, was sich hier — mit einem deutlichen Anti-Effekt — an der »Basis« tut. Es ist die zwangsläufige Reaktion des Bürgers, wenn Politik in Stagnation erstickt, wenn Politik zu Verwaltung degeneriert.

Damit aber stellt sich die entscheidende Frage aufs neue: Wie ist es möglich und zu erreichen, dem Staat ausschließlich wieder die Verantwortlichkeit für die Wahrung der Gemeinwohlbelange zuzugestehen? Wie ist es zu erreichen, daß die organisierten Interessenverbände das Terrain politischer Entscheidungskompetenz wieder an die Träger staatlicher Macht abgeben, das ihnen auf Grund der Bedingungen des Systems, nicht etwa als Folge einer Usurpation zugefallen ist? Maßgebendes Kriterium ist dabei jedoch — neben der erforderlichen, ordnungspolitischen Neugestaltung — die Antwort auf die Frage, wie die Freiheit des Individuums gesichert und bewahrt werden kann. Denn der Staat ist nicht um seiner selbst willen in Existenz und Funktion gesetzt, sondern deswegen, um das Zusammenleben der Bürger in Friede und Freiheit zu ermöglichen und zu gewährleisten — der Würde der Person wegen, der alle staatliche Machtausübung zu dienen verpflichtet ist.

Sieht man von den politischen Versuchen ab, die »Sozialpflichtigkeit« der Verbände bewußt zu machen, so ist vor allem dies bedeutsam:

Die FDP hatte im März 1977 einen in der Öffentlichkeit so gut wie gar nicht beachteten Entwurf eines Verbändegesetzes vorgelegt. Ziel dieser Vorlage war es sicherzustellen, daß auf der Ebene der Verbände eine Demokratisierung der Binnenstruktur erfolgen sollte. Verbände sollten nur dann gesellschaftlich legitim sein, wenn sie demokratisch strukturiert werden⁶. Inzwischen ist allerdings die

⁶ Vgl. Entwurf eines Verbandsgesetzes in der Fassung vom 19. 12. 1976.

FDP auf ihrem Kieler Parteitag von diesen Vorstellungen abgerückt, und auch in der CDU scheint im Augenblick wenig Neigung zu bestehen, dem Problem von Verbandsmacht durch ein Verbändegesetz zu Leibe zu rücken, obwohl in der Jungen Union viele Kräfte diesen Weg favorisieren.

Ungeachtet der politischen Notwendigkeit, Verbandsmacht wirksam einzugrenzen, um die erforderliche, grundgesetzlich verbürgte Freiheitssicherung zugunsten des Bürgers zu erreichen, sprechen drei Einwände gegen die Schaffung eines Verbändegesetzes. Die Forderung, das gesamte Verbandswesen zu demokratisieren, würde zumindest gegenüber den Gewerkschaften leerlaufen, weil diese bereits eine »demokratische Binnenstruktur« weitestgehend verwirklicht haben. Darüber hinaus: Die Demokratisierung des Verbandswesens würde zwangsläufig zu einer Demokratisierung der gesamten Gesellschaft in ganz wesentlichen Teilbereichen führen; die Staatsunabhängigkeit wichtiger Verbände, wie z. B. der karitativen Hilfsorganisationen der Kirchen, wäre damit gefährdet. Mehr noch: Es bestände Gefahr, daß das demokratische Prinzip als Gestaltungsmaxime vom Bereich des Staates auf den der Gesellschaft ausgedehnt würde, wodurch der für den Bestand des freiheitlichen Rechtsstaats schlechthin konstitutive Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft eingegeben würde. Noch spezifischer ist ein zweiter Einwand: Wer entscheidet denn mit Anspruch auf Richtigkeit, ob ein Verband im Einzelfall die Gebote des Gemeinwohls verletzt hat oder nicht? Es mag formell zutreffend sein, diese Entscheidung — dies hatte z. B. auch die FDP vorgeschlagen (vgl. § 15 Abs. 2) — den ordentlichen Gerichten zuzuweisen. Freilich wird damit die Gefahr gefördert, daß der Richter insoweit zur Entscheidung von ausschließlich politischen Sachverhalten berufen wird.

Noch entscheidender ist jedoch: Was charakterisiert denn im Einzelfall das Gemeinwohl, wo liegt die Grenze zwischen der Wahrnehmung berechtigter Einzelinteressen und den zu respektierenden Belangen des Gemeinwohls? Hier wollte die FDP als maßgebendes Kriterium den Grundsatz von Treu und Glauben und die Rücksichtnahme auf die Verkehrssitte einsetzen. Doch dies führt ganz und gar nicht weiter. Denn eine Verletzung von Treu und Glauben ist allenfalls geeignet, als Antwort auf die Frage zu dienen, ob die Belange des Einzelnen durch einen Verband verletzt worden sind. Gänzlich ungeeignet aber ist dieses Kriterium, wenn es zu ermitteln gilt — und dies ist die schlechthin entscheidende Frage —, ob der Verband als solcher gegen übergeordnete Interessen des Gemeinwohls verstoßen hat — eine Abgrenzung, die von noch weitreichender Bedeutsamkeit ist als der Rechtsschutz des Einzelnen gegenüber der Macht organisierter Interessen.

Der Rückgriff auf das Prinzip von Treu und Glauben offenbart allerdings keineswegs juristische Phantasielosigkeit. Er läßt vielmehr ein Dilemma erkennen: Offenbar ist der Begriff des Gemeinwohls kaum ausreichend beschreibbar, um Grenzverletzungen in diesem Bereich justitiabel zu machen. Indes ist das Gemeinwohl gewiß viel mehr als nur Treu und Glauben, es ist die Wahrung der Belange der Gesamtheit, die Berücksichtigung des Übergeordneten zu Lasten des Einzelnen, wobei auch der Blick auf die Zukunft politischer Gestaltung zu richten ist. Zutreffend, wenngleich resignierend ist daher die Feststellung der FDP auf ihrem Kieler Parteitag, ein Verbändegesetz würde in der Sache kaum etwas bewirken können.

Dies führt zum letzten Einwand, den es in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen gilt: Der Gesetzgeber ist praktisch bei Schaffung eines Verbändegesetzes darauf angewiesen, zumindest allen politisch bedeutsamen Verbänden zu attestieren, daß sie von ihrer Zweck- und Zielrichtung her im gegenwärtigen Zeitpunkt gemeinwohlverträglich sind. Es wird kaum möglich sein, schon im Vorstadium eines evtl. Verbändegesetzes zu differenzieren, welche Verbände denn — schon jetzt — außerhalb der Belange des Gesamtwohls operiert haben und Politik beeinflussen. Dies aber besagt zwingend, der gegenwärtige, für sich schon als höchst unerfreulich und unbefriedigend empfundene Zustand muß festgeschrieben werden. Den Gewerkschaften, den Arbeitgeberverbänden, den Industrieverbänden, den Banken, den Versicherungen und der gesamten »politisch bedeutsamen« Großindustrie muß praktisch *carte blanche* erteilt werden. Wenn es aber in der Gegenwart schon nicht möglich ist, materielle Abgrenzungskriterien zwischen gemeinwohl-schädlicher Verbandsmacht und gemeinwohl-verträglicher Verbandsmacht — bezogen auf die jeweiligen politischen Äußerungen — zu finden, so wird dies auch im Hinblick auf die Zukunft gänzlich ausgeschlossen sein. Ein Verbändegesetz würde sich also darauf reduzieren, die äußerst fragwürdige Forderung nach einer »binnendemokratischen Strukturierung« festzuschreiben, die in der Tendenz die totale »Demokratisierung der Gesellschaft« nach sich ziehen dürfte.

Dies aber führt — ganz zwingend — wegen der Unmöglichkeit, ein Verbändegesetz zu schaffen, zu dem Resultat: Das Funktionieren unseres Staatsgefüges beruht ausschließlich auf der stillschweigend geübten Institutionalisierung eines Kompromisses zwischen den Trägern staatlicher Autorität auf der einen und den Inhabern und Vertretern organisierter Interessen auf der anderen Seite. Bindeglied dieses Kompromisses ist die gegenseitige Loyalität. Dieses Gefüge kann allerdings auf Dauer nur Bestand haben, wenn jede Seite darauf verzichtet, eigene Interessen zum Nachteil der Mehrheit der übrigen Interessen — gegen das Gemeinwohl — durchzusetzen. Positiv ist also die Bejahung des loyalitätsgebundenen Kompromisses Voraussetzung für die weitere Funktionsfähigkeit unseres Sozialgefüges. Indessen ist es — bis auf weiteres — abhängig von der Existenz eines immer noch umverteilungsfähigen, anwachsenden Bruttosozialprodukts, von der Stabilität der inneren Verhältnisse.

Dies ist nicht gerade ein überwältigender Trost; die Verwundbarkeit eines solchen Systems ist offenkundig. Versteckt ist in dieser Erkenntnis auch ein Schuß Resignation enthalten: praktisch eine Kapitulation vor den Verhältnissen, die die personale Freiheit des einzelnen Bürgers immer mehr und mehr einschnüren, ohne daß die Politik erkennbar wirksame Abhilfe schaffen könnte. Es müßten daher ordnungspolitische Gesamtentwürfe sein, die die Politik anbietet, bezogen auf den Ausgangspunkt aller Politik: Staat und Gesellschaft sind um des Menschen willen gewachsen. Autorität, Kompetenz und Funktion üben sie zum Zweck der Sicherung von Freiheit, Wohlfahrt und Friede zugunsten des Bürgers aus. Diese Einsicht in die Personatur des Menschen erweckt die Solidarität auf der Basis einer christlich-humanen Tradition vom Sein und Sollen des Menschen. Anknüpfend und aufbauend auf diesem Gedankengut muß — und dies wird gegenwärtig noch viel zu wenig gesehen — der Gedanke der Subsidiarität wieder mehr ins Bewußtsein gerückt werden — auch dies ein tragender Gedanke der christlichen

Soziallehre, daß eben in Staat und Gesellschaft die Bereiche, die überschaubar sind und vom einzelnen geordnet werden können, von den unmittelbar Betroffenen selbst geregelt werden müssen und nicht von übergeordneten gesellschaftlichen Zusammenschlüssen, von Verbänden usurpiert oder vom Staat annektiert werden dürfen. Nur aufgrund einer Rückbesinnung auf das Freiheitsbedürfnis der eigenverantwortlichen Person erscheint es möglich, wenngleich politisch überaus schwierig, die Freiheit der Person auf Dauer zu sichern – gegen Verbände und gegen den Staat, besonders zugunsten der Armen und Schwachen, der Nichtorganisierten.

GLOSSEN

DEUTSCHUNTERRICHT IST EINE ZU ernste Sache, als daß man ihn den Germanisten (oder den Politikern!) allein überlassen dürfte; er geht nicht nur wissenschaftliche Zünfte, er geht die Bürger an.

Zunächst ein Blick zurück, nicht im Zorn, nicht in Nostalgie, auf die Jahre unmittelbar nach dem Krieg. Damals schien, verglichen mit heute, die germanistische Welt noch heil zu sein. Den Studenten, der Deutsch als Schulfach wählte, erwartete wenig Problemgepäck, wenig Methodendiskussion. Der Lehrer in der Schule operierte noch in einem fast geschlossenen Raum, in dem gehört, gelehrt, verdeutlicht wurde: alles ging vom Wort aus und führte zu ihm hin. Von draußen, von Miterziehern außerhalb der Schule kam wenig, was störte, anregte oder aufrüttelte; Funk, Plakat, Massenpresse, Werbung, das alles wirkte noch kaum auf die Schule ein. Fernsehen gab es noch nicht. Neben dem Buch war der Hörfunk, das Hörspiel das einzige literarische Massenmedium. Der Unterricht vollzog sich in allseits respektierten Konventionen: was gutes Deutsch war, geschriebenes oder gesprochenes, stand fest, ebenso was deutsche Literatur hieß und wie man junge Menschen in sie einzuführen hatte. Man brauchte keinen Kanon, man schöpfte aus der Überlieferung. Formalisierte Lehrpläne waren nicht nötig,

denn über die Inhalte war man im großen und ganzen einig. Die Literatur, in jenen Jahren kräftig präsent im Deutschunterricht, wirkte als Norm, als Regulativ für das Deutsch, um das sich Lehrer und Schüler gemeinsam bemühten. Dies ist keine idealisierte Wirklichkeit und keine Idylle. Es genügt an den Namen Theodor Heuss zu erinnern, der in jenen Jahren die Einheit von geschichtlichem Gefühl, literarischer Form und staatsbürgerlicher Haltung ebenso eindrucklich wie taktvoll vertrat – der einzige *homme de lettres* in den oberen Rängen deutscher Nachkriegspolitik und ein Mann, der darin ohne Nachfolge blieb.

Die Germanistik an den Universitäten zog sich in dieser Zeit auf solide Detailarbeit zurück und entsagte volkspädagogischen Ambitionen – nach den Fiebern des Dritten Reiches eine verständliche Haltung. Auch hier bewegte man sich in einem Rahmen gesicherter Überlieferungen. Vom altgermanistischen philologischen Gestein bis zu den leichteren Erd- und Luftschichten der neueren Literaturgeschichte, Geistesgeschichte, Interpretation bildete das germanistische Reich eine Einheit des Denkens und Fühlens, charakteristisch abgehoben von anderen Philologien. So wenigstens erschien es dem, der damals an verschiedenen deutschen (oder auch österreichischen, schweizerischen)

Universitäten studierte und die Schulhüter von Friedrich Maurer und Hugo Kuhn bis zu Walther Rehm, Paul Böckmann und Emil Staiger zu Gesicht und Gehör bekam. So unterschiedlich die Schulen waren, so laut schon damals die Fehden schallten zwischen den grammatischen Prosaisten und den phänomenologischen Poeten, den Adepten der Geistesgeschichte und den Zuchtmeistern der Stilanalyse – es blieb doch ein verbindendes Schul-Schmäcklein bei den Germanisten aller Richtungen, das sie dem Außenstehenden sofort erkennbar machte. »Machtgeschützte Innerlichkeit«, so hat man es später, einen Ausdruck Thomas Manns aufgreifend, polemisch zu bezeichnen versucht – als hätten die Lehrer deutscher Sprache noch einmal ein »inneres Reich« errichtet, als seien sie noch einmal aufgebrochen, miteinander die blaue Blume zu suchen. Doch der Eindruck täuscht: der Staat von Heuss und Adenauer hatte wenig Macht – und welche Innerlichkeit hätte er schützen sollen in nüchternen Wiederaufbau-Zeiten? Wahrscheinlicher ist, daß man in jenen Jahren, den letzten vor dem Beginn des Fernsehzeitalters, der Massenkommunikation, der Sprachstandardisierung, des Überwucherns der Zeichensprache in Verkehr und Technik noch einmal in deutschen Schulstuben und Universitäts Hörsälen kräftig und unerschüttert an die Macht des Wortes geglaubt hat: »Das Wort sie sollen lassen stan!« Und vielleicht war die Revolution, die dann ausbrach mit dem Sansculottenruf: »Färbt die blaue Blume rot, schlägt die Germanistik tot« in ihren Aktionen und Reaktionen viel abhängiger vom technischen, technokratischen Zeitgeist, als ihr selbst bewußt war und bis heute bewußt ist. Aber davon später.

Jedenfalls: kaum zwei Jahrzehnte später, Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre, ist die deutsche Germanistik völlig verändert, zeigt sie ein anderes Erscheinungsbild. Die deutsche Germanistik? Ist sie überhaupt noch eine Einheit? Schon die Zahlen zeigen eine Ausweitung und zugleich eine früher kaum gekannte Differenzierung und Spezialisierung an. Der Bestand an Lehrstühlen und Planstellen in Hoch-

schulen und Schulen hat sich seit den fünfziger Jahren mehr als verdreifacht; neben die klassischen Universitätspositionen sind Linguistik, Didaktik und (in kleineren Proportionen) Literatursoziologie und Rhetorik getreten, und auch die Schulgermanistik hat sich schulspezifisch aufgefächert. Neue Tätigkeitsfelder haben sich eröffnet: quantitative Analysen, Bedeutungsforschung, Umwelt- und Umfelduntersuchungen, Komparatistisches, das alles hat zugenommen. Vor allem aber stoßen wir auf eine schier unbegrenzte Masse methodischer Reflexion. Das Fach scheint in ständigem Selbstgespräch begriffen, stetiger Rechtfertigung, Verteidigung, Bewußtseinsklärung bedürftig zu sein. Eine wachsende Öffnung zu anderen Disziplinen, nicht nur philologischen, ist unübersehbar, mancher »Turm« ist geschleift worden; aber auch zentrifugale Tendenzen sind nicht zu übersehen, und manchmal scheint die Germanistik ihr Gesetz von außen, von sozialwissenschaftlichen, kommunikationswissenschaftlichen Forschungen, zu erhalten. Die Dissertationen und Habilitationsschriften, wie immer ein getreuer Spiegel der Disziplin und ihrer inneren Entwicklung, machen das deutlich: früher historische, heute meist soziologische, gesellschaftstheoretische Einleitungen; früher die Einführung in einen historisch gegebenen, in der Bildungsüberlieferung präsenten Problemzusammenhang – heute die uranfängliche Reflexion über Sprache und Literatur, gutdeutsch vom Nullpunkt her, umständliches Bohren im Kathederholz, demütige, vermeintlich der »Öffentlichkeit oder Gesellschaft« geschuldete Rechtfertigung der Erkenntnisinteressen des Autors. Längst auch läßt sich die Fülle der Untersuchungen nicht mehr nach überschaubaren Mustern von Schulen und Richtungen ordnen – es herrscht Pluralität, Diversität, eine fast unendliche freie Wildbahn nach allen Seiten. Zur Abhängigkeit von (bisher) fremden Disziplinen tritt eine starke Politisierung des Fachs hinzu, die freudige oder grimmige Unterstellung unter großflächige Zwecke und Ziele wie Kritik oder Emanzipation, gipfelnd in jenem Kriege ruf von 1969: »Die Germanistik wird den Kampf gegen die kulturelle

Unterdrückung menschlicher Wünsche zu führen haben«, dessen Pathos uns heute, im Abstand weniger Jahre, schon wieder fast zum Lachen, mindestens zum Lächeln bringt.

Germanistik als deutsche Wissenschaft! Nie war sie es mehr als zu jenen Zeiten, in denen sie mit diesem Schlagwort heftig ihre eigene Vergangenheit bekämpfte. Seit ihren Anfängen war die Germanistik stets ein Indikator für den politischen Zustand Deutschlands und das Selbstverständnis seiner Bildungsschichten – so auch in den Jahren nach 1967. Sie war dem Zeitgeist stets dicht auf den Fersen, und manchmal lief sie ihm spurensuchend und übergeschäftigt voraus. So machte die germanistische Literaturwissenschaft alle Wandlungen mit: von den Geschichts- und Nationalvorstellungen der Romantik über den Historismus zu völkisch-nationalen Stimmungen in den dreißiger Jahren – und endlich, im Zeichen vermeintlicher Vergangenheitsbewältigung, zum Soziologismus unserer Tage.

Sieht man genauer zu, so entdeckt man freilich, daß in jener Konstellation Ende der sechziger Jahre eine ganze Fülle von Bedingungen und Entwicklungen zusammentraf, neben politischen auch soziale und fachliche. Es ereignete sich ein Umschlag von Quantität in Qualität. Man vergegenwärtige sich folgendes: von 1955 bis heute verdreifachten sich in Deutschland die Abiturienten- und Studentenzahlen (nach über hundertjähriger Beharrung auf zwei bis vier Prozent des jeweiligen Altersjahrgangs!). Die Bildungswerbung setzte neue Schichten in Bewegung. Die alte Dominanz bürgerlicher, akademischer Gruppen im Bildungswesen verschwand. Die Schule als stabiles Gehäuse neuhumanistischer oder realistischer Bildungsüberlieferungen mit konstanten sozialen Zuordnungen formte sich um – ein Prozeß, der noch im Gang ist. Aber auch die Wirklichkeit draußen (Haus, Nachbarn, Umwelt, Öffentlichkeit) veränderte sich, vielmehr: ihre Veränderung wird jetzt bewußt. Altgewohnte Verwurzelungen lösen sich auf in einer allgemeinen Mobilität, und mit den Massenmedien, vor allem mit dem jetzt allgemein gewordenen Fernsehen,

verschieben sich die Bewußtseinsräume: Vermittelt es jetzt vor Erfahrenem, Kontrollierbarem – und damit literatisiert, thetralisiert sich die tägliche Wirklichkeit. Ein Soziologe, F. H. Tenbruck, hat diesen Vorgang so beschrieben: »Da ist die ständige Relativierung der eigenen Lebensformen, die sich am deutlichsten in den großen Enttabuisierungsprozessen und normativen Erosionen zeigt und in den Dauerzwang der momentanen Restabilisierung durch Diskussion mündet; da ist die programmatische Intellektualisierung einer erfahrungsmäßig nicht zu bewältigenden Umwelt, die intellektuelle Affekte an die Stelle von verarbeiteten Gefühlen, programmatische Grundsätze an die Stelle von Verstehen, Gesinnung an die Stelle von Verantwortung setzt; da ist die Individualisierung der Lebensstile, welche auf der Generationsleiter hinauf- und auf der sozialen Leiter hinunterklettert und zwielichtig die Chancen der Daseinsausweitung mit den Gefahren der Isolation und Langeweile zusammenbindet; da ist die von den Soziologen entdeckte Unterhaltungsmoral, die *fun morality*, die bei allen Dingen nur so lange ausharren kann, wie der Neuerungseffekt akut erregt, und deshalb auf ständige Abwechslung angewiesen ist; da ist die radikale Privatheit, die gleichzeitig nach öffentlicher Segnung verlangt.«¹

Quantitative Expansion des Bildungswesens, Erweiterung des Adressatenkreises, Spezialisierung der Wissenschaft bei gleichzeitiger Auflösung von Bildungstradition und Bildungskanon – dies alles mußte die Schule vor neue ungewohnte Aufgaben stellen. Und in der Tat kreist ein Gutteil der Methodendiskussion in der Germanistik der sechziger und siebziger Jahre um Probleme der Vermittlung und Erziehung. Beispiele liegen auf der Hand. In einer Bildungsschicht, in der tradierte Gehalte selbstverständlich weitergereicht werden, ist »Motivation« von Schülern kein Problem:

¹ Alltagsnormen und Lebensgefühle in der Bundesrepublik. In: Die zweite Republik, hrsg. von R. Löwenthal und H. P. Schwarz. Stuttgart 1974, S. 289 ff. (302).

Wer nicht motiviert ist, nimmt eben am Bildungsgeschehen nicht teil. Wird dagegen Bildung ein Postulat für alle, ein Bürgerrecht, muß systematisch hingeführt, eingeführt werden: daher die wachsende Bedeutung der Didaktik seit den sechziger Jahren. Oder der Lehrplan: die frühere Schule konnte ihn gewohnheitsrechtlich locker handhaben – Eltern, Schüler, Lehrer waren ja einig über die wesentlichen Bildungsziele. Heute dagegen, wo kein Kanon unbestritten gilt, anderseits die Spezialisierung alle Dämme überflutet, machen sich elementare Ordnungsbedürfnisse geltend: daher der Siegeszug des curricularen Lehrplans in allen Ländern. Wer hier bürokratische Reglementiersucht wittert oder gar – wie Enzensberger – das Getrampel von Hornochsen hören will, der verkennt die Situation. Haben nicht die Pädagogen Jahre hindurch mit Macht die Wissenschaftsorientierung der Schulfächer gefordert? Hat nicht anderseits der Systemzwang rechtsstaatlicher Verfahren im Schulwesen, die Einklagbarkeit von Zensuren, die Justitiabilität der Leistungsmessung die Schulbehörden zu einer förmlichen Feststellung des Lern-Notwendigen gezwungen? Freilich gehört es zu den Widersprüchen heutiger Schulwirklichkeit, daß Lehrplan-Inhalte im gleichen Maß verdeutlicht und rechtsverbindlich festgelegt werden, in dem sie als Bildungs-Gehalte fraglich, ja unverbindlich werden; aber dieser Paradoxie entrinnt man nicht dadurch, daß man nun plötzlich – ohnmächtig-dezisionistisch – die jahrelang geschmähten »bürgerlichen« Normen und literarischen Qualitätsmaßstäbe als richtende Instanz bemüht.

Waren es nicht gerade jene, die heute über Didaktik die Nase rümpfen, die vor Jahren die normative Verbindlichkeit poetischer Überlieferungen leidenschaftlich bestritten? Mußte damals nicht der Glaube an die Klassizität der radikal-demokratischen Egalisierung alles Gedruckten zu »Textsorten« weichen? Die Zeit liegt noch nicht weit zurück, in der sich Eichendorffs »Taugenichts«, Schillers »Räuber«, Stifters »Hagestolz« und viele andere mit den seriellen Figuren der Trivialromane und mit den Helden von Westernserien in eine Reihe

stellen mußten, auf daß zornige junge Rezeptionstheoretiker sie auf ihre gesellschaftlichen Abhängigkeiten und ihren ökonomischen Abbildcharakter durchleuchteten. Wohl sind die ärgsten Spießbürgereien auf diesem Feld inzwischen schon Vergangenheit. Aber noch sind wir nicht so weit, daß es Gemeingeist unter Germanisten wäre, die ästhetische Autonomie ihrer Gegenstände gegen Beschlagnahmen von draußen zu verteidigen. Kann aber eine Germanistik auf öffentliche Anerkennung rechnen, die sich selbst nur als Derivat soziologischer oder rezeptionstheoretischer Forschung versteht? Niemand wird Methoden der werkimmanenten Interpretation verabsolutieren wollen, wie es gelegentlich in den fünfziger Jahren geschah, niemand wird verkennen, daß jedes literarische Werk in einem Kontext von Geschichte und gesellschaftlicher Wirkung steht. Die Frage ist nur, ob der von Historie und Gesellschaftswissenschaft zu erhebende Kontext die Hauptsache, ja die einzige Sache ist – wäre er es, hätte die Germanistik konsequenterweise nichts eiliger zu tun, als sich überflüssig zu machen.

Was bleibt an beständiger Erkenntnis, an weiterwirkender Anregung aus jenen Aufbrüchen und Umbrüchen seit den sechziger Jahren? Was bleibt an methodischen Eroberungen über den Tag hinaus?

Um das Positivste vorwegzunehmen: Kein Zweifel, daß sich die Germanistik in den letzten Jahren endgültig den Nachbarphilologien geöffnet, daß sie den Ruf eines gewissen Provinzialismus einer Unlust an Sprachenkenntnis, Durchblick, Weitsicht abgeschüttelt hat, der noch in den fünfziger Jahren Ernst Robert Curtius zu spöttischen Attacken bewegte. Auch das Deutsch-Missionarische hat sich mehr als gelegt – fast so sehr, daß man Germanisten gelegentlich ermuntern muß, sich ihrer Sprache nicht zu schämen. Auch die zentralisierenden Perspektiven der Betrachtung unserer Literatur, in letzter Linie auf Goethes berühmtem Literaturkapitel in »Dichtung und Wahrheit« beruhend, haben sich gelockert, die ältere Literatur ist nicht mehr allein Vorstufe, Vorspiel der Goethezeit und der Romantik, mächtige unklassische Gegensonnen

wie Herder, Jean Paul, Görres, Büchner werden in ihrer Individualität erkannt, und nicht zuletzt: Wien und Straßburg, München und Stuttgart, Frankfurt, Hamburg, Berlin, die alemannischen, hessischen, holsteinischen, bayerischen und anderen Sprachräume werden nicht mehr herablassend als Nebenprovinzen zugelassen – sie erschließen sich als Felder einer originären Literatur und Sprache. Eine Art Treitschke-Perspektive deutscher Literaturgeschichte, in der Weimar-Jena den Ort von Potsdam-Berlin einnahm, beginnt zu verschwinden – ein wohlthätiger Vorgang. Die Neuentdeckung des Dialekts, der landschafts- und schichtgebundenen Sprechweisen und Literaturen hat mitgewirkt, die Maßstäbe zurechtzurücken und »hochsprachliche«, meist *post festum* entwickelte Blickbegrenzungen zu überwinden. Schied der Süden, aber auch der hohe Norden vermöge seiner engeren Bindung an das gesprochene, allen zugängliche und verständliche Wort im neunzehnten Jahrhundert fast aus der deutschen Literatur aus, von einigen schwäbischen und österreichischen Inseln einmal abgesehen, so kehrt er heute hörbar und sichtbar zurück: Niebergall, Nestroy, Reuter, Thoma sind keine kauzigen Randsiedler mehr, keine deutsche Literaturgeschichte darf sie übersehen.

Auch daß die gesprochene Sprache als Gegenstand von Forschung und Didaktik neu entdeckt wird, ist ein Gewinn. Nichts ist ja gefährlicher für die Frische und Produktivität einer Sprache als die Erstarrung in Mustern und Modellen, mögen sie noch so exemplarisch sein. Daß auch eine Hilfe für den jungen Menschen darin liegt, daß man ihn in seiner Sprache, seiner Ausdrucksweise aufsucht – und das ist noch immer bei fast der Hälfte unserer Jugend nicht die normativ fixierte und artikulierte Hochsprache –, haben erfahrene Pädagogen schon immer gewußt. Hinzu kommt, daß die Sprach-Standardisierungen über Rundfunk und Fernsehen ohnehin den lebendigen Sprachgebrauch immer mehr glätten, kanalisieren, vereinheitlichen, so daß man schon jetzt die Dialekte und Soziolekte in Schallarchiven sammeln muß wie vom Verfall be-

drohte Denkmäler. Wenn sich also Schule und Wissenschaft zu bedachten, wohlüberlegten Gegenaktionen entschließen, so rennen sie nicht einer Idylle nach, sie tun etwas für das Ausdrucksvermögen einer von Fernsehapparaten und technischen Signalen umstellten, allmählich sprachlos werdenden »stummen Generation«.

So weit so gut – doch die Germanisten wären keine Deutschen, erlügen nicht einige von ihnen gelegentlich der Versuchung, eine Sache um ihrer selbst willen zu übertreiben. So hat man in den vergangenen Jahren nicht nur große Bereiche von Texten in den Deutschunterricht einbezogen, die früher nicht als literaturfähig galten – man hat mit einer *petitio principii* auch gefolgert, daß zwischen ihnen und den überlieferten Mustern kein grundsätzlicher Unterschied »in sich« bestehe. Das nun ist ein Irrtum: die Erweiterung des Normgefüges hebt die Norm nicht auf. Dem Schüler, dem Lehrer wird nur zugemutet, Entscheidungen nicht *ex cathedra* zu treffen, nicht vorschnell zu urteilen, Trivialliteratur und ganz unliterarische Gebrauchstexte nicht vorab aus seiner Betrachtung auszuschließen. Das ist gut so. Aber daraus darf nicht geschlossen werden, man sei des kritischen Geschäfts der Unterscheidung der Geister und Qualitäten nun überhoben. Es beginnt erst, wenn das riesig ausgeweitete angeschwemmte Material gesichtet ist – und es ist schwieriger denn zuvor. Jeder weiß, wie heikel, aber auch wie notwendig in der modernen Kunst, der modernen Musik kritische, und das heißt: unterscheidende Urteile sind. Darf sie der Deutschunterricht dem Schüler ersparen?

Ähnliches gilt von der Forderung, Sprach- und Deutschunterricht sollten sich darauf konzentrieren, Sprache und Literatur als »Herrschaftsinstrumente« zu betrachten, ein kritisches Verhältnis zu ihnen zu entwickeln und »Fremdbestimmung« (auch durch Sprache) in politischem Handeln zu überwinden. Genau genommen, muß dieses Postulat sich selber aufheben: Dient Sprache der Zernierung von Herrschaftsverhältnissen, so kann sie offensichtlich nicht gleichzeitig der Emanzipation dienen; führt aber Sprachkritik zur Selbstbestimmung, so ist

Sprache erkennbar kein Herrschaftsinstrument. Auch Sprachkritik muß sich ja in sprachlichen Formen äußern – gelten dann aber die ideologiekritischen Bedenken nicht auch gegen diese? Der Spätmarxismus flieht aus diesem Dilemma, indem er – sehr im Unterschied zu Marx – die Sprachbarriere zur unüberschreitbaren Gegebenheit der Klassenlage hypostasiert: sie abzubauen durch behutsame Erziehung zur Allgemeinsprache soll auch dem Lehrer nicht erlaubt sein, weil er damit revolutionäres Potential entschärft. Demgegenüber genügt es darauf hinzuweisen, daß noch Marx die Allgemeinsprache als willkommene Befreiung aus dem »Idiotismus des Landlebens« angesehen hat – hier wie in anderen Dingen ist der Spätmarxismus romantisch-pessimistischer als sein Meister.

Endlich hat man auch das curriculare Prinzip übertrieben – gelegentlich bis ins Absurde, so daß heute eine breite Gegenbewegung, nicht immer klug und wohlberaten, in Gang gekommen ist. Man erinnere sich: Der curriculare Lehrplan entstand aus Notwehr. Die Unsumme von Lernstoffen, die gerade durch die Wissenschaftsorientierung der Schulfächer in die Schule geschwemmt wurden (weil Wissenschaften sich unaufhörlich spezialisieren und differenzieren), verlangte nach Bändigung, wollte man Schüler und Lehrer nicht erdrücken. Was lag näher als eine kritische Befragung aller Lernstoffe nach Lernzielen: wozu und zu welchem Ende lernt man dies und das? So weit so gut auch hier. Allein diese reduzierende Methode, im Übermaß angewandt, kann in eine neue Sackgasse führen und hat da und dort tatsächlich dahin geführt: daß man nämlich meinte, mit einer allgemeinen Zielangabe, der Bezeichnung eines Zwecks habe man genügend umschrieben, warum dieses oder jenes Lerngut in der Schule seinen Platz einnehme. Das mag zur Not für reines Handlungswissen gelten (hier ist, nach Scheler, sogar der Ausdruck Herrschaftswissen angebracht), für Bildungswissen ist es problematisch, für Literatur, Kunst, Musik kann es tödlich sein. Denn sie lassen sich – das ist nun wirklich ausgekämpft und ausgetragen – nun einmal nicht

auf die Zwecke sprachlicher, visueller, akustischer Kommunikation beschränken. Wo als Lernziel für »Faust I« nur übrigbleibt: Lernen, wie häßlich Männer zu Frauen sein können (ich karikiere ein wenig), da braucht man wahrhaftig nicht Goethe und nicht Marlowe und nicht einmal das Volksstück von Doktor Faust zu bemühen – ein Sprichwort oder noch besser eine Statistik genügt. Sprache und Literatur gehen nun einmal nie gänzlich in Zwecken auf, so sehr immer Zwecke und Absichten im Sprechen und Schreiben mitlaufen – und das ist tröstlich so. Wäre es anders, so hätten die Schulgermanisten längst die Autoren »auf den Begriff gebracht« und damit überflüssig gemacht – und die Hochschulgermanisten alle beide. So aber leben alle drei nebeneinander im Bewußtsein wechselseitiger Unentbehrlichkeit – sollte es nicht dabei bleiben?

Es lag nahe und war begreiflich, daß sich die Germanistik in den zurückliegenden stürmischen Jahren auf das Zweckhafte, Wissenschaftliche zurückzog, daß sie ihrer Deuter- und Priesterrolle gern entsagte – was sollten auch Andachtsgebärden gegenüber dem Sturm und Drang der zeitgenössischen deutschen Literatur? Nüchternheit, Kritik, Distanz, so lautete das Gebot der Stunde. Das war und ist vernünftig – aber die Frage muß gestellt werden, ob die Germanistik diese Prinzipien auch nach innen genügend beachtet hat. Es gab ja in jenen Jahren nicht nur Nüchternheit, sondern auch das Gegenteil, emanzipatorische Worttrunkenheit; es gab unkritische Begeisterung für entlarvende, desillusionierende »Forschungsstrategien«, es gab oft recht wenig Distanz dort, wo sie angebracht gewesen wäre, gegenüber Aktionismus und Totschlagworten, gegenüber Gewalt, die in den Worten steckte und nicht bei Worten blieb. Berühmte Germanisten waren gelegentlich so unkritisch, den Pamphleten potentieller Gewalttäter das ehrenwerte Mäntelchen »Schwarzer Humor« umzuhängen. Sprachkritiker blieben taub und stumm gegenüber semantischen Doppelstrategien mit zentralen Begriffen unserer politischen Ordnung. Ich klage niemanden an, aber wenn von Kritik die Rede ist, muß dies nach allen Seiten gelten. Die

»kritische« Germanistik jedenfalls war gegen Zeitirrtümer, Zeitverführungen keineswegs besser gefeit als die »deutsche« Germanistik vergangenen Andenkens.

Inzwischen ist die Zeit weitergegangen. Wir alle sind klüger oder doch nachdenklicher geworden. Allmählich gewinnen wir Abstand und erkennen, daß die Erweiterung im Stofflichen, die Vervielfältigung der Methoden, die breite Einbeziehung der gesprochenen Sprache in die Arbeit der Germanisten, die Öffnung zu den Nachbardisziplinen eine Aufgabe ist, die nicht einfach getan ist, die vielmehr erst bewältigt werden will. Wir sehen auch, daß es mit dem Öffnen von Horizonten allein nicht getan ist, daß Wege der Vermittlung gesucht werden müssen im Interesse von Schülern, Lehrern, Eltern. Dabei wird manches gewogen und zu leicht befunden, anderes geprüft und behalten werden. Wagt man eine Prognose, so dürfte die verdrängte Frage nach Normen

im Deutsch- und Literaturunterricht in den nächsten Jahren erneut in den Vordergrund treten, und sei es nur auf dem Umweg über die dringend geforderte Entlastung der Lehrpläne, die ja der Maßstäbe, der Kriterien bedarf. Auch wird die Literatur mit Sicherheit wieder stärker im Unterricht präsent sein, auch dort, wo sie vorübergehend verdrängt oder zur Beispielsammlung abgewertet wurde. Die Anknüpfung an gesprochene Deutsch, an die individuelle Sprechsituation wird bleiben, aber man wird damit pragmatisch verfahren, pädagogisch helfend, ohne die ideologischen Nebentöne der sechziger Jahre. Kurz, die Germanistik wird sich erweitert und bereichert im größeren Familienzusammenhang der Nachbardisziplinen präsentieren – aber sie wird zugleich wieder ihre Eigentümlichkeit, ihr proprium, unverwechselbarer zeigen als in den Jahren interdisziplinärer Allsympathie.

Hans Maier

Leo Scheffczyk, geboren 1920 in Beuthen/Oberschlesien, ist ordentlicher Professor für Dogmatik an der Universität München.

André Feuillet, geboren 1909, 1934 Eintritt in die Gesellschaft von St. Sulpice, 1937–1947 Professor für Exegese am Grand Séminaire von Angers, 1952–1974 am Institut Catholique in Paris. Mit H. Gazelles zusammen Leiter des Supplément zum Dictionnaire de la Bible. Den Beitrag auf Seite 26 übertrug Hans Urs von Balthasar.

Das Gedicht von Charles Péguy auf Seite 36 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Reinhard Mumm, geboren 1916 in Berlin, war Mitglied der Bekennenden Kirche und nach dem Kriege Assistent in der Theologischen Fakultät Heidelberg. Seit 1967 in München als persönlicher Referent des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, jetzt wieder Gemeindepfarrer. Ehrenamtlich Ältester der Evangelischen Michaelsbruderschaft.

Hansjürgen Verweyen, geboren 1936 in Bonn, ist seit 1975 ordentlicher Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Essen – Gesamthochschule.

Friedrich Graf von Westphalen, geboren 1940, lebt als Rechtsanwalt und Journalist bei Köln.

Bei dem Beitrag auf Seite 90 handelt es sich um den leicht gekürzten Vortrag, den Hans Maier am 28. September 1977 auf dem Deutschen Germanistentag in Regensburg gehalten hat.

Recht und Gerechtigkeit

Von Johannes Messner

Den menschlichen Geist hat in seiner Geschichte nichts nachhaltiger und tiefer erregt als die Tatsache seines sittlich-rechtlichen Bewußtseins. Immer wieder gab es und gibt es Fälle (wir erleben sie heute wieder), wo Menschen unter Einsatz höchster seelischer und leiblicher Güter gegen staatlich erzwungenes Unrecht kämpfen. Andererseits war die Geschichte des menschlichen Geistes von Versuchen begleitet, das sittlich-rechtliche Bewußtsein als eine Illusion oder als Ergebnis der Manipulation durch herrschende Schichten zu erweisen. Erstaunlich ist, daß diese Versuche der Philosophen immer zeitweise erfolgreich schienen, aber dann doch nicht endgültig zu überzeugen vermochten und neue Versuche unternommen wurden.

Zu diesem sittlich-rechtlichen Bewußtsein gehört das Wissen von Recht und Gerechtigkeit und vom Gewissen mit dem Pflicht-, Verantwortungs- und Schuldbewußtsein. Verbunden damit ist das Wissen des Menschen vom Zusammenhang dieser Bewußtseinstatsachen mit seiner Natur zum Unterschied von der des Tieres. Es sind Bewußtseinstatsachen, die dem Menschen Schranken setzen in der Betätigung seiner Triebnatur und ihm Rechenschaft abnötigen, wenn er diese Schranken mißachtet. Außerdem nötigen sie den Menschen, sich für das unerläßliche gesellschaftliche Zusammenleben eine Rechtssatzung zu geben, deren Einhaltung gegen Widerstrebende erzwungen werden muß, wenn ein menschenwürdiges Dasein aller ermöglicht werden soll. Die frühzeitlichen Gesetzeswerke sind kein Ergebnis von Mehrheitsbeschlüssen, sondern Gewohnheitsrecht, begründet auf die Erfahrungen im gesellschaftlichen Zusammenleben, so das Gesetzeswerk von Hammurabi, Lykurg, der XII Tafeln in Rom. Auch der Dekalog wird als ursprüngliches Gewohnheitsrecht zu verstehen sein, das dann dem Mose als Gesetz Gottes kundgetan wurde.

Die genannten Bewußtseinstatsachen der sittlich-rechtlichen Welt gehören der inneren Erfahrung an. Zum Unterschied davon sind die Beobachtungstatsachen solche der äußeren Erfahrung. Hinsichtlich der Tatsachen des äußeren wie des inneren Bereiches findet die allgemein menschliche Überzeugung ihren Ausdruck im Sprachgebrauch. Die Bedeutung des allgemeinen Sprachgebrauches, der Umgangssprache, für die philosophische Analyse der Beobachtungs- und Bewußtseinstatsachen wird seit der Zwischenkriegszeit sehr stark betont. Natürlich ist man sich der Aufgabe der kritischen Vernunft zur Ermittlung des Wahrheitsgehaltes der Gebrauchs-

sprache bewußt, aber ebenso des gesicherten Wahrheitsgehaltes des dem Menschen seit vielen Generationen überkommenen Sprachgebrauches. Dieser Sprachgebrauch bezeugt das Wissen des Menschen von Recht und Unrecht und über das sich ihm aufdrängende Urteil über Recht oder Unrecht in Fällen, in denen er sich durch fremdes Verhalten verletzt sieht oder sich zu einer Entscheidung über sein eigenes Verhalten anderen gegenüber veranlaßt sieht. Das Gewissensurteil hat eine doppelte Wirkung: Erstens macht es mit seiner warnenden und richtenden Stimme den Menschen seiner selbst und seines Tuns bewußt; zweitens, der Mensch sieht sich vor die Frage gestellt, ob er sich mit einem Verhalten identifizieren will oder nicht.

Wer allerdings heute vom Gewissen als einer der vernunftbegabten Natur eigenen Fähigkeit spricht, findet sich einer Schar von Gegnern gegenüber, die ihm sagen, das Gewissen sei nur etwas Anerzogenes, auf gesellschaftliche Lebensformen Zurückgehendes und mit der in der Sprache lebenden Tradition übermittelt. Zweifellos ist das Gewissen nichts Angeborenes, sondern eine Fähigkeit, die wie alle anderen Fähigkeiten des Kindes wie das Gehen und alles menscheigene Verhalten entwickelt werden muß, also eine Sache der Erziehung ist. Die sich auf die moderne Psychoanalyse gegen den Bestand des naturhaften Gewissens berufen wollen, sollten sich erinnern, daß bereits Platon die Lehre Freuds widerlegt hat. Platon sagt genau wie Freud, daß in der frühen Jugend, da das Kleinkind des Vernunftgebrauches nicht fähig ist, die Vernunft der Eltern oder Erzieher in ihm wirke. Wenn der junge Mensch dann aber zum Vollgebrauch der Vernunft kommt, sagt Platon, sehe er ein, daß die ihm anerzogenen Haltungen und Verhaltensweisen den Forderungen der Vernunft hinsichtlich der dem Menschen gemäßen Ordnung der Gesellschaft entsprechen. Angeboren ist nicht das Bewußtsein von Recht und Gerechtigkeit, wie es in einer Gesellschaft besteht, angeboren ist die Vernunftanlage für das Erfassen von Recht und Gerechtigkeit, die durch Erziehung und Erfahrung geweckt und ausgebildet wird. Gewiß ist daher das Rechtsgewissen eine Sache der Erziehung, aber ebenso ist seine Entwicklung Sache der Erfahrung des heranwachsenden Menschen und der sich daran knüpfenden Überlegung über die für ein befriedigendes Dasein des Menschen unerlässlichen zwischenmenschlichen Verhaltensweisen.

Solche Überlegungen und überhaupt das kritische Denken ist nicht die einige Philosophen auszeichnende Begabung, sondern Teil der Vernunft des Menschen. Der Mensch vermag, was ihm als Erkenntnis erscheint, kritisch auf seinen Wahrheitsgehalt zu prüfen. Er tut dies teils durch Überlegung (Reflexion), teils durch Ausprobieren (Erfahrung). Auf dieser Fähigkeit der Vernunft, was sie zu erkennen glaubt, zu prüfen und es teilweise als verfehlt zu erweisen (falsifizieren), beruht der Fortschritt auf

allen Gebieten, in den Naturwissenschaften und in den Humanwissenschaften, im Gebrauch und der Entwicklung von Werkzeugen, aber auch bei der Schaffung von Rechtsregelungen im gesellschaftlichen Bereich. Maßgebend für die Beurteilung seiner Rechtsregelungen ist ihm ihre Eignung zur Selbstverwirklichung im vollmenschlichen Sein. Mögen lange Zeit herrschende Schichten Rechtsregelungen zu ihren Gunsten getroffen haben, die benachteiligten Gruppen haben sich, geleitet von dem sich klärenden Wissen von der elementaren Gleichheit aller, im Lauf der Geschichte durchgesetzt in einer Folge von Emanzipationen, in denen sie sich von ihren Benachteiligungen befreiten, angefangen von den Sklaven bis zur heutigen Machtstellung der in Gewerkschaften vereinigten Lohnabhängigen. Demnach erweist sich das Interesse als die vielleicht stärkste Kraft, die im Fortgang der Geschichte den Menschen auf Grund seines Willens zur Selbstverwirklichung auf den Weg von Recht und Gerechtigkeit drängt. Die Selbstverwirklichung zielt konkret auf ein Mindestmaß der Befriedigung des Glückstriebes ab.

Tatsächlich standen bei der Frage nach Recht und Gerechtigkeit wie überhaupt nach der Sittlichkeit von Anfang an die Glückswerte voran. Die Frage war daher, was sind die Glückswerte und welche Ordnung des Rechts und der Gerechtigkeit ist zu schaffen, um allen die Selbstverwirklichung durch ein Leben nach den Forderungen der Glückswerte zu ermöglichen. Aristoteles beginnt seine Ethik mit der Feststellung, daß alle Menschen nach Glückserfüllung streben, darüber sei eine Meinungsverschiedenheit nicht möglich. Die wahren Glückswerte seien die Persönlichkeitswerte, die anderen Werte seien Glückswerte nur im Einklang mit den Persönlichkeitswerten. Der Ausdruck Persönlichkeitswerte entspricht unserem heutigen Sprachgebrauch, Aristoteles sprach von »Tugenden«, meinte aber damit nicht den uns gewohnten Begriff von Tugenden, sondern die den Menschen als vernunftbegabtes Wesen auszeichnenden »Fähigkeiten« als Haltungen und Verhaltensweisen, worunter nach ihm auch die durch die sittlichen Persönlichkeitswerte geforderten fallen. Ganz konsequent gehen auch Augustin und Thomas von Aquin in Beantwortung der Frage nach Gut und Böse, Recht und Gerechtigkeit, von den Glückswerten aus. Augustin spricht bei der Begründung seiner Lehre von der Gerechtigkeit und seiner Rechtsphilosophie vom Erlebnis der Glückserfüllung durch den Gemeinnutzen, wie sie der Mensch in der Familiengemeinschaft erfährt. Thomas sagt an zahlreichen Stellen, daß der Zweck des Rechts die Glückserfüllung des Menschen sei, die ihm durch den Gemeinnutzen in der staatlichen Gemeinschaft zuteil wird. Beide stimmen darin überein, daß der Mensch durch die Erziehung zu einem Grundwissen von Prinzipien und Werten kommt, dem zuwiderhandeln ihm der endgültigen Glückserfüllung, der Möglichkeit letzter Selbstverwirklichung beraubt.

Heute ist die Glücksidee zum beherrschenden Prinzip der freiheitlichen Wohlstandsgesellschaft geworden in der vom englischen Philosophen Bentham geprägten Formel »das größte Glück der größten Zahl«. Dieses Rechts- und Gerechtigkeitsprinzip ist weitgehend maßgeblich bei Wahlen zur Volksvertretung und für die Maßnahmen der von dieser bestellten Regierung. Auf den ersten Blick scheint dies eine glückliche Formulierung der Gerechtigkeits- und Gemeinwohlidee zu sein. Die Folgen, die wir heute mit der Inflation, Arbeitslosigkeit und Wirtschaftsstagnation erleben, müssen bedenklich stimmen. Das Prinzip erfüllt offenbar die ihm zugedachte Funktion nicht. Die katholische Gesellschaftslehre hat die Formel immer abgelehnt. Vielleicht nicht immer mit einer überzeugenden Begründung. Max Scheler, selbst schärfster Gegner des Utilitarismus, dürfte nicht ganz unrecht haben, wenn er schreibt: »Es ist ein großer Irrtum der Gegner des Utilitarismus, seine Lehre, ohne Angabe der Gründe, worin sie falsch ist, schlechthin und in jedem Sinn als falsch zu bezeichnen. Die utilitaristische Lehre ist sogar die einzig richtige und wahre Theorie über den Gehalt dessen, was jeweils an sittlichen, bestehenden Werten soziales Lob oder sozialen Tadel findet, ja finden kann. Es ist die einzig richtige Theorie über die soziale Bewertung des Guten und Bösen«, der Irrtum des Utilitarismus bestehe darin, daß er eine Theorie des Guten und Bösen selbst zu geben meint, während er nur eine Theorie von dessen sozialem Lob und Tadel biete¹.

Warum kann »das größte Glück der größten Zahl«, wie Bentham es versteht, kein zureichender Ausdruck für die Rechtsidee sein? Weil er die Glückswerte ausschließlich auf die subjektive Schätzung begründet. Zwar untersucht er in einer weitgespannten systematischen Analyse die Werte auf ihre Gewichtigkeit und ihre Beziehungen im subjektiven Urteil der Menschen. Es sei aber Sache des Einzelmenschen zu entscheiden, welche Werte für ihn die maßgeblichen sind. Darüber müsse man die Leute fragen gemäß den Prinzipien der politischen Willensbildung. Diese Prinzipien sind in der heutigen plebiszitären Demokratie die des allgemeinen gleichen Wahlrechts. Bentham weiß nichts über die wahrhaften Glückswerte zu sagen, daher ist seine Formel eine Leerformel, ein Prinzip ohne inhaltliche Bestimmtheit. Damit ist nichts gesagt gegen das Mehrheitsprinzip der freiheitlichen Demokratie, abgelehnt ist aber die Anschauung, daß Wahrheitsbestand und Wertrang grundsätzlich eine Sache von Mehrheitsvoten seien.

Daß der erwachsene Mensch ein Grundwissen über Recht und Gerechtigkeit besitze, war eine Tatsache für das Denken der Antike und des Mittelalters. Es erfuhr eine neue Aktualität durch das Suchen der Völker der

¹ Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik, 3. Aufl. 1927, S. 180 f.

Entwicklungsländer nach der Möglichkeit einer rechtlichen Grundlegung der neu sich bildenden staatlichen Einheiten im afrikanischen Kontinent. Kardinal Rugambwa und die Bischöfe von Tansania sprachen davon in einem gemeinsamen Hirtenschreiben 1961. Der Kardinal geht von der »pluralistischen Gesellschaft« aus als der Gesellschaft mit verschiedenen Rassen, Stammeskulturen, Religionen, Ideologien und politischen Parteien. In dieser Gesellschaft könne nur das Zurückgreifen auf das der Vernunft und dem Rechtsgewissen aller Menschen Eigene den Weg zum Gemeinsamen und zu einer Ordnung der Gerechtigkeit weisen. Diesem Naturrecht folgen, sagt der Kardinal, auch die Nichtchristen bei ihren Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit. Die elementaren Prinzipien des Rechtsgewissens zu achten, sei eine Grundverpflichtung der Staatsgewalt.

Papst Johannes XXIII. spricht die gleichen Gedanken zwei Jahre später 1963 in seiner Friedenszyklika aus mit starker Betonung der Vernunft- und Gewissenseinsicht in die elementaren Forderungen von Recht und Gerechtigkeit. Sein Hinweis darauf, daß der Apostel Paulus im Römerbrief 2,15 vom Gewissen spricht, das den Menschen die Ordnung ihres gegenseitigen Verhaltens kundtut, bedeutet nicht, daß er für das vollentwickelte, der Vernunft eigene sittliche und rechtliche Grundwissen nur eine theologische Begründung zuläßt. Im Gegenteil, er will das allgemeinmenschliche Bewußtsein vom natürlichen Sittengesetz hervorheben, das die Menschen befähigt, eine von allen anzuerkennende Grundordnung des Rechts und der Gerechtigkeit zu schaffen. Wenn man vom christlichen Sittengesetz als Grundlage gesellschaftlicher Ordnungsbestrebungen spricht, wird demnach sehr im Auge zu behalten sein, daß »christlich« keine neuen Erkenntnisse bedeutet, sondern eine weitere Festigung der Vernunftseinsicht von dem, was dem entwickelten menschlichen Grundwissen von Recht und Gerechtigkeit an Maßstäben gegeben ist. John Henry Kardinal Newman faßt zusammen, was immer die katholische Lehre war: das christliche Sittengesetz enthalte nichts Neues gegenüber dem, »was das vollentwickelte natürliche Gewissen zu erkennen vermag«, es biete, sagt Newman, »die Gewißheit in der Erkenntnis der Wahrheiten des natürlichen Sittengesetzes und der natürlichen Religion«, deren »oberstes« Gebot die Liebe ist, nämlich »gegenseitiger guter Wille, brüderliche Liebe und Frieden« (Apologia, Ausg. 1865, 245, 253).

Das entwickelte Rechtsbewußtsein enthält ein elementares Wissen von Recht und Gerechtigkeit, aber auch ein Wissen vom *arteigenen* Wesen des Rechts zum Unterschied von der Sittlichkeit. Der Unterschied ist ein vierfacher: Das Recht bezieht sich erstens nur auf äußere Verhaltensweisen im mitmenschlichen Leben, zweitens es begründet inhaltlich bestimmte Verpflichtungen, drittens es ermächtigt zur Erzwingung des davon geforderten Verhaltens, viertens es ermächtigt zur Normsetzung durch die gesell-

schaftliche Ordnungsgewalt zur Begründung der Rechtssicherheit. Darüber, daß mit dem Recht wesentlich die Ermächtigung zur Verbürgung des geforderten Verhaltens durch physischen Zwang verbunden ist, sind sich Thomas von Aquin und Hegel einig, beide mit der Begründung, daß der Zwang notwendig sei wegen des möglichen rechtswidrigen Verhaltens von Gesellschaftsgliedern, beide auch darüber, daß die Erzwingbarkeit für sich allein nicht das Wesen des Rechts ausmacht.

Für den Begriff der Gerechtigkeit ist ausschlaggebend der Rechtsgrund, das ist ein inhaltlich bestimmter, jemandem zustehender Rechtsanspruch. Dieser Inhalt ist *das Seinige*, das die Gerechtigkeit zu leisten gebietet. Nach römischem Recht (*Corpus iuris civilis*) ist in diesem Sinn die Gerechtigkeit die gefestigte Haltung des Willens, einem jeden das Seinige zu geben. Das Verhalten im Einklang mit Rechtsansprüchen anderer ist die Tugend der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist nicht auf ein bloßes Rechtsgefühl noch einen bloßen Gerechtigkeitssinn, nicht auf Nützlichkeits Erfahrung oder das Wertfühlen, auch nicht allein auf das Rechtsgewissen zu begründen. Vielfältige Versuche, auf diesen Wegen zu einem Begriff der Gerechtigkeit zu kommen, wurden gemacht. Sie können für sich allein nicht überzeugen, weil die angerufenen Instanzen im nur subjektiven Bereich bleiben und daher irrtumsfähig sind. Im Vorangehenden haben wir selbst auch vom entwickelten vernunfteigenen Rechtsgewissen gesprochen, zugleich auf die Tatsache hingewiesen, daß das gesellschaftliche Rechtsgewissen sich in ständiger Selbstprüfung bildet angesichts der mit angewandten Rechtsprinzipien gemachten Erfahrungen. Trotzdem kann das Rechtsgewissen nicht das letzte Richtmaß der Gerechtigkeit sein. Zu viele Irrtümer des Rechtsgewissens hat die vergleichende Rechtswissenschaft bei verschiedenen Völkern festgestellt, man denke an die Sklaverei, den Kannibalismus, die Aussetzung von Kindern, die Promiskuität der Jugend bei manchen Völkern, die Willkürherrschaft politischer Potentaten, die Vielfalt der Eheformen, die Tötung alter Menschen bei Wandervölkern.

Die Rechtswirklichkeit wird nur voll erfaßt, wenn man die Konstante und Variable, die sich in jeder bestehenden Rechtsordnung finden, im Blick behält. Die »Konstante« besteht in den elementaren Rechtsprinzipien, die unmittelbar auf die Grundwerte des Menschseins bezogen sind. Wird Recht im Widerspruch zu ihnen geschaffen, entstehen Unrechtssysteme, die dem Menschen die Selbstverwirklichung durch Einschränkungen seiner Freiheit oder durch eine freiheitswidrige Auslegung der Menschenrechte erschweren oder versagen. Unter die »Variable« des konkreten Rechts fallen seine geschichtliche und gesellschaftliche Bedingtheit. Es wäre ein Irrtum zu glauben, diese Variable der Rechtsordnungen sei eine Entdeckung des modernen Denkens. Augustin grenzt das konstante Naturrecht ein auf das, was nicht im Widerspruch zum natürlichen Sittengesetz steht; auch das gerechte

Recht ändere sich gerechterweise mit dem Wandel der Zeit und sei verschieden nach Völkern. Thomas von Aquin spricht von der geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingtheit des Rechts. Zwei Tatsachen stehen für ihn fest, die er zur Überraschung vieler so faßt: Erstens »Die Natur des Menschen ist veränderlich« (2.II.57.2), zweitens: »die Vernunft des Menschen ist veränderlich« (1.II.97.1). Die Möglichkeit einer doppelten Evolution ist damit gesehen: die Entwicklung des Rechtsbewußtseins und die Entwicklung der Rechtsordnungen. Daß die *Vernunft* des Menschen veränderlich ist, illustriert er damit, daß es »natürlich« sei, daß die Erkenntnis vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreite, wie wir das in den theoretischen Wissenschaften beobachten können. Das gleiche gelte von der praktischen Erkenntnis, so namentlich im Rechtsbereich, wo das für den Gemeinnutzen Erforderliche allmählich vollkommener erkannt und verwirklicht wird. Daß die *Natur* des Menschen veränderlich ist, steht nach Thomas fest, weil die konkreten, für das menschliche Handeln maßgebenden Umstände sich mit der Kulturentwicklung des Menschen ändern. Immer habe es die Gerechtigkeit mit einer Art »Gleichheit«, mit einem Ausgleichen zu tun. Was auszugleichen ist, sei durch die Natur der Sache bestimmt und begründe das natürliche Recht, oder ergebe sich aus privater oder öffentlicher Vereinbarung und begründe das positive Recht.

Die Gleichheit, nach der sich die Gerechtigkeit beim Ausgleichen von Rechtsansprüchen und Leistungsverpflichtungen zu richten hat, kann strenge oder verhältnismäßige Gleichheit sein. »Strenge« Gerechtigkeit verpflichtet zur vollen Befriedigung des Rechtsanspruches zum Beispiel auf das Leben, die Freiheit, die Ehre, auf vertraglich abgemachte Leistungen. Die Verpflichtung besteht, bis sie ganz erfüllt ist, die Verletzung dieser Art von Gerechtigkeit hat die Verpflichtung der Wiedergutmachung (Restitution) zur Folge. Alle übrigen Arten der Gerechtigkeit verpflichten zu einer »verhältnismäßigen« Gleichheit. Dies vor allem deshalb, weil eine genaue Bemessung des zu erfüllenden Rechtsanspruches nicht möglich ist.

Die »gesetzliche« Gerechtigkeit verpflichtet den Gesetzgeber zur verhältnismäßigen, der Leistungsfähigkeit der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen und den Erfordernissen des Gemeinwohls entsprechenden Bemessung der von ihm festzusetzenden Steuerleistungen. Für die Regierung und die mit ihr die Gerechtigkeitsverpflichtungen teilenden Parteien besteht in der parlamentarischen Demokratie die Verpflichtung der gesetzlichen Gerechtigkeit, daß sie in erster Linie auf das Interesse des Gemeinwohls und erst in zweiter Linie auf die Interessen ihrer Partei bedacht sind. Für den Staatsbürger bedeutet der Imperativ der gesetzlichen Gerechtigkeit die Verpflichtung zur Einhaltung der vom Gesetzgeber geschaffenen Gesetze.

Die »soziale« *Gerechtigkeit* verpflichtet zur Zuerkennung des auf Grund ihrer Kooperation im volkswirtschaftlichen Arbeitsprozeß allen Gruppen der Gesellschaft zukommenden verhältnismäßigen Anteils an dem Ergebnis dieser Kooperation, also an der wirtschaftlich-sozialen Wohlfahrt. Die soziale Gerechtigkeit verpflichtet nicht zuletzt die Arbeitgeber und Arbeitnehmer beim Abschluß des Kollektivvertrages. Sie verlangt nicht nur eine gerechte Verteilung des Sozialprodukts, sondern ebenso die Wahrung der Voraussetzung für den wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt. Ein schwerer Verstoß dagegen liegt in der Verursachung der Inflation durch überhöhte Preis- und Lohnforderungen. Folgen der langjährigen Inflation sind die heute bedrückende Arbeitslosigkeit und die Wirtschaftsstagnation.

Nur einige wichtige Arten der Gerechtigkeit können besprochen werden. Nicht fehlen darf das heute neue, gewaltige Aufgaben stellende Problem der gerechten *Neuen Weltwirtschaftsordnung*. Die Entwicklungsländer sagen mit Recht, daß die bisherige Form der Entwicklungshilfe jene Voraussetzungen nicht schafft, die einen gesicherten Aufstieg ihrer Volkswirtschaften ermöglichte. Das Hauptübel seien die großen Preisschwankungen im Bereich ihrer Rohstoffe, wodurch ihnen die für ihren wirtschaftlichen Aufstieg unerläßliche feste Einkommensgrundlage versagt sei. Der heutige internationale Handel mache die Rohstoffnachfrage vom jeweiligen Bedarf der Industrieländer abhängig. Die Gerechtigkeit fordere Vorkehrungen gegen die großen Preisschwankungen. Gedacht ist an Vorratslager, die Rohstoffe bei Überangebot aufkaufen und bei Steigen der Nachfrage abgeben. Die dafür notwendigen großen finanziellen Beträge wären von den Industrieländern aufzubringen. Abgesehen von allen anderen Schwierigkeiten leiden die Industrieländer heute selbst an einer bedrückenden Arbeitslosigkeit und zugleich an passiven Zahlungsbilanzen. Volkswirte und Politiker sehen jedoch eine Katastrophe auf die Industrieländer zukommen, wenn diese nicht die notwendigen Opfer zur Erstellung einer gerechten Weltwirtschaftsordnung bringen.

In jedem geschichtlich bestehenden Rechtssystem ist die Ordnung der Gerechtigkeit deshalb beeinträchtigt, weil in jedem ungerechtfertigte *Macht* am Werke ist. Das Problem von Recht und Macht durchzieht die Rechtslehre in ihrer ganzen Geschichte. Zwar hat man nicht immer von der Macht als solcher gesprochen. Jedoch in den für ihre Zeit auffallend eingehenden Erörterungen des »Widerstandsrechts« und des »Notwehrrechts« gegenüber dem widerrechtlichen Gewalthaber und dem gerechtigkeitswidrigen Gesetzgeber war es das Problem unrechtmäßiger Machtausübung, das behandelt wurde. Feststeht, daß das Gesetzesrecht vieler Völker von politisch herrschenden Gruppen unter Machtanwendung geschaffen wurde. Nicht daß heute Machtpositionen von gesellschaftlichen Gruppen fehlten. In der freiheitlich-pluralistischen Demokratie organisieren sich Großgruppen mit

je gemeinsamen Interessen und kommen so zu Ausübung von Macht, die auf die Wirtschaftspolitik der Regierung einzuwirken sucht, auch mit der Wirtschaftspolitik der Regierung in Widerstreit gerät, so besonders wenn sie Einkommensforderungen durch ihre Lohn- und Preispolitik mit inflatorischen Wirkungen durchsetzen.

In solchen Fällen bestehen nicht nur Interessenkonflikte, sondern auch *Rechtskonflikte*. Denn an sich hat der Staat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zur Wahrung des Gemeinwohls gegenüber einer Beeinträchtigung durch eine inflatorische Einkommenspolitik. Die Regierungen sehen sich aber gezwungen, den Wünschen der Verbände nicht entgegenzuhandeln, weil davon große Stimmenpakete bei der nächsten Wahl zur Volksvertretung abhängen. Daher wird in der heutigen Staatslehre das Rechtssystem nicht nur als Ergebnis der Rechtsvernunft behandelt, sondern auch des Rechtswillens von Machtgruppen. Das Hauptproblem in der verbandspluralistischen Gesellschaft ist die Eingrenzung der Verbandsmacht in den Rahmen des vom Gemeinwohl aus gesehen noch Zulässigen.

Aus den angeführten Gründen ist jede geschichtliche Rechtsordnung auch eine Resultante entgegengesetzter gesellschaftlicher Kräfte, daher immer auch ein *Kompromiß*. Gruppen mehr politischer, wirtschaftlicher oder sozialer Art streben nach einer für alle annehmbaren Gerechtigkeitsordnung als des noch tragfähigen Grundes der staatlichen Gemeinschaft. Die vielen, die es heute nicht mehr ertragen wollen, daß der Staat eine Gemeinschaft sein soll, müßten sich fragen, was anders er sein soll als eine Gemeinschaft, die sich an ein Minimum gemeinsamer Grundwerte gebunden weiß, weil so allein dem Menschen die Möglichkeit wahrhaften Menschseins gegeben ist. Die rein soziologische Staatstheorie, die den Staat auf die Ausbalanzierung von gesellschaftlichen Machtpositionen reduzieren will, läßt die Rechtsidee fallen, vermag aber nicht zu sagen, nach welchen Grundsätzen jene Ausbalanzierung erfolgt oder erfolgen soll, so daß das Streben des Menschen nach Selbstverwirklichung nicht von vornherein zu etwas Absurdem wird, ihm vielmehr das Streben nach einer Ordnung auferlegt, die allen grundlegend diese Selbstverwirklichung ermöglicht.

Wegen ihrer Kompromißnatur ist jede bestehende Rechtsordnung, gesehen von den Forderungen der Rechtsidee aus, mit legalisiertem *Unrecht* behaftet. Mit der Begründung und Sicherung der Friedensordnung, des Grundwertes des Gemeinwohls, ist die wichtigste Aufgabe des Rechts erfüllt. Das ist der Grund dafür, daß auch das mangelhafte Rechtssystem die bindende Kraft des Rechts besitzt. Der Imperativ der Gerechtigkeit, dem Recht allseitig genüge zu tun, bleibt jedoch bestehen. Die Legalisierung von Unrecht bedeutet daher nicht seine Rechtfertigung. Die Sklaverei und der Laissez-faire-Kapitalismus können nicht an sich gerechtfertigt, sondern nur aus geschichtlichen Voraussetzungen erklärt werden. Die Rechtsidee

selbst fordert die fortschreitend vollere Verwirklichung der Gerechtigkeit. Daher ist ihr das dynamische Wesen ebenso eigen wie das statische der Verbürgung der Friedensordnung und der Rechtssicherheit.

Etwas anderes als legalisiertes Unrecht sind Gesetzeshärten und Gesetzeslücken. Die ersteren sind Wirkungen allgemeiner Gesetznormen, die der Gesetzgeber nicht beabsichtigt hat, die letzteren bestehen im Fehlen von Vorschriften, an die sich der Richter in seinem Urteil in einzelnen Fällen halten könnte. Beide Male tritt das *Billigkeitsrecht* in Kraft, das ist die Anwendung von Prinzipien der natürlichen Gerechtigkeit, des präpositiven Rechts.

Aus der Tatsache der Beeinträchtigung der Menschennatur durch die Erbsünde ergibt sich für das christliche Denken der *Rechtsrealismus*. Dieser müßte davor warnen, von der Rechtsordnung mehr zu erwarten, als was sie angesichts der gegebenen Grundsituation der menschlichen Existenz zu leisten imstande ist. Übersteigerte Erwartungen im Sinne eines gesellschaftlichen Perfektionismus finden sich bei Christen wie bei Liberalen und Sozialisten, wenn sie, mag ihre Blickrichtung sonst noch so sehr verschieden sein, glauben, daß im Recht ein Mittel gegeben sei, eine vollkommene politische, wirtschaftliche und soziale Ordnung zu erstellen. Man denke allein, daß der Weltfriede nie stärker bedroht war als durch das Wettrennen mit den Kernwaffen, außerdem, daß heute mehr als die Hälfte der Menschheit unter diktatorischen Regimen lebt, während ein gewaltiger Schritt vorwärts mit der Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen getan schien.

Wir dürfen nicht schließen, ohne das Dokument »Gerechtigkeit in der Welt« der römischen Bischofsynode von 1971 und die Erwägungen der Bischofsynode von 1974 zu erwähnen. Darin wird von der Sendung der Kirche für mehr Gerechtigkeit in der Welt gesprochen. Im Abschlußdokument von 1971 wird (37) gesagt, die Frohbotschaft begreife in sich den Ruf zur Abkehr von der Sünde zur Liebe des Vaters im Himmel, dazu »die allumfassende Brüderlichkeit und darin eingeschlossen die Forderung nach Gerechtigkeit in der Welt«. Die Liebe gebiete an erster Stelle unbedingte Gerechtigkeit, nämlich die Anerkennung der Würde des Menschen und seiner Rechte. Darin sehe die Kirche ihre Pflicht begründet, für Gerechtigkeit in der Welt einzutreten, insbesondere wenn grundlegende Menschenrechte verletzt werden. Zur genaueren Umschreibung der Sendung der Kirche sah sich Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben »Evangelii nuntiandi« gegenüber Äußerungen von Vertretern der »Theologie der Befreiung« veranlaßt. In diesen Äußerungen wurde das Wirken für mehr Gerechtigkeit in der Welt einseitig oder gar ausschließlich als Auftrag der Kirche im Sinne ihrer Sendung bezeichnet. Mit Nachdruck betont der Papst, daß das ewige Heil den wesentlichen Bestandteil der Evangelisation dar-

stelle, im Verhältnis zu dem alles andere, auch das Wirken der Kirche für die Gerechtigkeit, nicht gleich- oder nebengeordnet, sondern ein- und untergeordnet ist. Die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit in der Welt sei die Aufgabe weltlicher Gemeinschaften. Die Sendung der Kirche bestehe darin, vor der Welt Zeugnis abzulegen »von dem im Evangelium enthaltenen Gebot der Liebe und der Gerechtigkeit«, auch wenn sie nicht auf den gewünschten Erfolg in der Rechtswirklichkeit der Welt rechnen kann.

Die beiden Aspekte der Gerechtigkeit in der Bergpredigt

Von André Feuillet

In der Bergpredigt, wie Mattäus sie wiedergibt, sprechen fünf Stellen, die im dritten Evangelium keine Parallelen aufweisen, von der Gerechtigkeit: 5,6.10.20; 6,1.33¹. Diese Gerechtigkeit hat einen widersprüchlichen Charakter, denn drei der erwähnten Texte (5,10.20 und 6,1) stellen sie uns als sittliches Ideal dar, das der Mensch in persönlicher Anstrengung anzustreben hat, während die beiden anderen Stellen (5,6 und 6,33) in der Gerechtigkeit eher eine Gabe Gottes erblicken, die mit dem Heil, das Jesus der Welt bringen will, im Zusammenhang steht. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären?

Die folgenden Hinweise, die absichtlich schematisch gehalten sind, wollen dieses Rätsel zu erhellen versuchen. Zu diesem Zweck vergleichen wir die Gerechtigkeit, von der in der Bergpredigt die Rede ist, mit der ebenfalls nur im ersten Evangelium vorkommenden Aussage, wonach Jesus sich im Jordan taufen ließ, um »alle Gerechtigkeit zu erfüllen« (Mt 3,15). In einer kurzen abschließenden Überlegung werden wir die Gerechtigkeit, von der bei Mattäus gesprochen wird, zu der in Beziehung setzen, von der die Paulusbriefe handeln.

Obschon sie aus langen früheren Forschungsarbeiten hervorgegangen sind, beanspruchen diese paar Seiten nicht, über das so weite und verwickelte Thema alles zu sagen. Sie bezwecken nur, zu einem besseren Verständnis der Bergpredigt und damit zu einem tieferen Verständnis unserer christlichen Existenz zu verhelfen.

Die Gerechtigkeit, nach der die heiligen Menschen streben

Im Grundgesetz des Gottesreiches, das in der Bergpredigt vorliegt, wendet sich Jesus an ausnahmslos alle Menschen und nicht nur an die Angehörigen des auserwählten Volkes. Wie die Seligpreisungen zeigen, hat er besonders diejenigen im Auge, die als bescheidene, »ihrem Geist nach arme Menschen« (Mt 5,2) ihre Ohnmacht lebhaft verspüren und gelernt haben, »alles von Gott zu erwarten«². Gleich wie die Propheten des Alten Bundes sind diese Menschen vom Verlangen nach sittlicher Rechtschaffenheit und Vollkommenheit beseelt; es kommt auch vor, daß sie — wie die alten Propheten —

¹ Mt 6,33 hat eine Entsprechung in Lk 12,31, doch fehlt hier das Wort »Gerechtigkeit«.

² M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*. Paris 1941, S. 82.

»um der Gerechtigkeit willen«, für deren absolute Forderungen sie eintreten, verfolgt werden (Mt 5,10–11). Jesus begnügt sich nicht damit, sie für glücklich zu erklären; er eröffnet ihnen neue sittliche Perspektiven, die weit über die eines Mose und der Propheten hinausgehen und erst recht über die der damaligen Schriftgelehrten und Pharisäer hinaus: »Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen . . . Wenn eure Gerechtigkeit nicht noch viel größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen« (Mt 5,17.20).

Die christliche Heilsordnung wurde durch die des Alten Bundes vorgezeichnet. Das sittliche Ideal, das Jesus bringt, hebt das des Mose und der Propheten nicht auf, sondern hält es aufrecht, indem es seine Grundausrichtung verdeutlicht und weit darüber hinausgeht³. Alle einzelnen – manchmal sehr äußerlichen – Bestimmungen des mosaischen Gesetzes waren nur um dieser Vollendung willen da; in diesem Sinn werden sie dauern, solange die Welt besteht: »Amen, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist« (Mt 5,18).

Die sechs großen Antithesen der Bergpredigt verdeutlichen die Vervollkommnungen, die Christus am alten Gesetz anbringt. Er verbietet nicht nur Mord, sondern auch mörderischen Zorn (5,21–26), nicht erst Ehebruch, sondern schon böse Begierden (5,27–30), nicht nur die Verstoßung der Frau ohne Scheidungsurkunde, sondern jeden Bruch des Ehebandes (5,31–32), nicht erst Meineid, sondern Schwören überhaupt (5,33–37), nicht nur Racheakte, die über das Wiedervergeltungsrecht hinausgehen, sondern jegliche Rache (5,38–42), nicht nur Haß gegen den Nächsten, sondern auch Feindeshaß, an dessen Stelle die Feindesliebe treten soll (5,43–48).

Diese Antithesen sind auf zweierlei Weisen verstanden worden. Nach Ansicht der einen vervollkommenet Jesus offensichtlich in drei Punkten (Mord, Ehebruch, Meineid) das alte Gesetz, während er in drei andern Punkten (Ehescheidung, Wiedervergeltung, die Haltung gegenüber dem Feind) das Gegenteil sagen würde. Nach anderen Autoren hingegen, denen wir beipflichten, will Jesu stets das mosaische Gesetz nicht so sehr außer Kraft setzen als es vielmehr vervollkommen, indem er die Grundintention dieses Gesetzes verwirklicht⁴. Beispielsweise ging es im Vergeltungsrecht darum, die Rache einzuschränken und somit die Neigung zu bekämpfen, viel mehr Schläge zurückzugeben, als man erhalten hat. Erinnern wir hier an

³ Dies ist der besondere Sinn, den das Wort »vollbringen« (*pleroun*) im Neuen Testament oft annimmt; es handelt sich dabei hauptsächlich um Stellen, wo die Wirklichkeiten des Alten Bundes mit den – höheren – Realitäten der Gnadenära verglichen werden.

⁴ Wir folgen hier besonders W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge 1964, S. 91–102.

den wilden Gesang Lamechs in Gen 4,23–24: »Ja, einen Mann erschlage ich für eine Wunde, und einen Knaben für eine Strieme. Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach.« Jesus verlangt, auf jedwede Rache zu verzichten, was in der gleichen Richtung liegt wie das Wiedervergeltungsrecht, aber noch viel weiter geht: Man soll »siebenundsiebzigmal« verzeihen, das heißt unendliche Male ⁵.

Jesus bringt in der Bergpredigt einen Geist und nicht ein Gesetzbuch. Beispielsweise will er es offenbar zu einem Gesetz machen, daß man, wenn man eine Ohrfeige auf eine Wange erhalten hat, gleich noch die andere Backe hinhält (Mt 5,39); er selbst hat dies auch nicht getan (vgl. Joh 18,23). Vielmehr will er seinen Jüngern Perspektiven einer endlosen Vervollkommnung eröffnen und ihnen untersagen, sich je am Ziel angelangt zu wähnen, geht es doch um nichts Geringeres als um die Nachahmung ihres himmlischen Vaters, der vollkommen ist (Mt 5,48). »Gerechtigkeit zu üben« (Mt 6,1) nicht vor den Menschen, um ihre Bewunderung zu erregen, sondern indem man, wie Jesus es tut, unablässig auf den himmlischen Vater schaut, und in der freudigen Gewißheit, vom »Vater, der auch das Verborgene sieht«, beachtet zu werden, das ist die Grundlage der neuen Moral. Diese ist eine Moral von Dienern Gottes, die sich gleichzeitig als seine Kinder wissen. Sie ist, wie wir mit Henri Bergson auch sagen können, eine von Wesen aus dynamische Moral, eine Anstrengung, stets höher zu steigen, und zwar viel weniger durch die Beobachtung abstrakter Satzungen als vielmehr dadurch, daß man den Fußstapfen der sittlichen Helden folgt, deren »Dasein ein Aufruf« ist, und das unerreichte Muster solcher Helden ist Christus ⁶.

Indem wir uns weiterhin der Worte dieses Philosophen bedienen, den wir nicht für einen Kirchenvater halten, der aber gewisse Aspekte des Evangeliums intuitiv so treffend erfaßt hat, können wir das sittliche Ideal Jesu wie folgt charakterisieren: Der Akt, worin unablässig »die Seele sich öffnet« auf den lebendigen Gott hin, den sie leidenschaftlich liebt, »hat zur Wirkung, daß eine in Formeln befangene und veräußerlichte Moral geweitet und zur reinen Spiritualität erhoben wird; jene wird dann im Vergleich zu dieser anderen gleichsam zu einem Momentbild einer Bewegung. Dies ist der tiefe Sinn der Gegensätze, die in der Bergpredigt aufeinanderfolgen: »Man hat euch gesagt . . . Ich aber sage euch . . .« Auf der einen Seite das Pferch, auf der anderen Seite die Offenheit. Die gängige Moral wird nicht abgeschafft, aber sie stellt gewissermaßen einen Moment im Verlauf eines Voranschreitens dar ⁷.«

⁵ Dies ist das Gegenstück zum Gesang Lamechs: »Der Heiland verwendet hier die Bestrafungsformel von Gen 4,24, aber im Sinn des Verzeihens«: M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*. A. a. O., S. 358.

⁶ *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris 1933; *L'appel du héros*, S. 29 f.

⁷ Ebd., S. 57.

Die Gerechtigkeit und das Heil, die Jesus gebracht hat

Wir haben im Vorausgehenden die drei Stellen der Bergpredigt (5,10.20 und 6,1), welche die Gerechtigkeit als Handlungsnorm verstehen, nach der sich die Jünger Jesu richten müssen, in ihren Kontext zurückversetzt. Wie wir sahen, ist diese Gerechtigkeit sehr anspruchsvoll.

Gewisse führende Köpfe des Eschatologismus, nach deren Meinung Jesus die Aufrichtung des Gottesreiches als unmittelbar bevorstehend erwartete, haben deshalb in den sittlichen Weisungen Jesu nur eine interimistische Ethik gesehen, ein heroisches Ausnahmegesetz, das jeder gesellschaftlichen Tragweite entbehrt, da es für eine in eine Weltendatmosphäre, in der man nicht atmen konnte, getauchte Menschheit bestimmt war. Zwar ist zu bemerken, daß nicht sämtliche Eschatologen diese Auffassung teilen. R. Bultmann zum Beispiel erhebt dagegen Einspruch⁸; er betont sehr treffend, wie sehr sich das Verhalten, das in Jer 16,1–9 dem Propheten aus Anatot zur Pflicht gemacht wird (weil die Katastrophe bevorsteht, soll er auf die Verhelichung und auf jegliche Beteiligung an Trauerfeiern oder Volksfesten verzichten) von den sittlichen Weisungen der Bergpredigt unterscheidet, worin der Ausblick auf das nahe Weltende und auf die bevorstehenden eschatologischen Nöte absolut keine Rolle spielt.

Dennoch ist zu sagen: Die evangelische Gerechtigkeit, die über die des Alten Bundes unendlich weit hinausgeht, wäre ein nicht zu verwirklichendes Trugbild, wenn man von der göttlichen Hilfe absähe, welche die notwendigen Einsichten und die zu ihrer Umsetzung in die Tat erfordernden Kräfte verschaffen muß. Hier ist der Platz der beiden anderen Stellen der Bergpredigt, worin zu der Rede von der neuen Gerechtigkeit wenigstens implizit die Verheißung dieser göttlichen Hilfe hinzukommt: »Wohl denen, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden satt werden« (Mt 5,6). »Macht euch keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen? . . . Euer Vater im Himmel weiß, daß ihr das alles braucht. Euch soll es zuerst um sein Reich und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben« (Mt 6,31–33)⁹.

In der Seligpreisung derer, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, ist das Wort »Gerechtigkeit« – wie in den weiter oben untersuchten Stellen – im Sinn zu erwerbender sittlicher Vollkommenheit zu nehmen. Nur wird die Gerechtigkeit uns hier nicht mehr als eine Reihe von Taten, die zu vollziehen sind, dargestellt (vgl. den Ausdruck »Gerechtigkeit praktizieren«

⁸ Jesus. Tübingen 1951, S. 108–113.

⁹ Wir rühren hier an eines der umstrittensten Probleme. Zugunsten der Deutung, die wir im folgenden vertreten, sprechen u. a. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*. Göttingen 1950; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*. Berlin 1968; G. Schrenk, *Art. dikaiosyne*. In: *Theol. Wörterbuch zum N T*, Bd. II, S. 200.

in Mt 6,1), sondern als das, was gottsuchende Seelen glühend ersehen. Nun aber beziehen sich in der Bibel die beiden Metaphern Hunger und Durst stets auf göttliche Gaben: Man hungert und dürstet, das Wort Gottes zu hören (Am 8,11), oder nach Gütern, die allein Gott verschaffen kann (Jes 55,1; Jer 31,25; Bar 2,18; Ps 107,9), oder zuweilen nach dem lebendigen Gott selbst (Ps 42,2–3). Die gleiche Metapher wird analog im Neuen Testament verwendet: Joh 4,13–14; 7,7; Apg 21,6; 22,17. Somit ist in Mt 5,6 die Sättigung, die den nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden verheißen wird, im Sinn einer Gabe Gottes zu verstehen, die es ihnen ermöglichen wird, in ihrer sittlichen Anstrengung ans Ziel zu kommen und ihr Verlangen nach Heiligkeit zu verwirklichen.

Die Gerechtigkeit des Reiches, von der in Mt 6,33 die Rede ist (»Euch soll es zuerst um sein Reich und seine Gerechtigkeit gehen«), läßt einen ähnlichen Gedanken anklingen. Das Gottesreich, von dem Jesus bei den Synoptikern erklärt, daß es nahe, ja in seinem Wirken und seiner Person schon gekommen ist, besteht eben zunächst und vor allem in einem mächtigen, barmherzigen Eingreifen Gottes, um sein Reich zu errichten, die bösen Mächte zu besiegen, die Menschen ihrem sittlichen Elend zu entreißen, ihnen das messianische Heil zu verschaffen und in diese Welt die neue Gnadenära hineinzubringen. Da also das Gottesreich wesentlich ein ungeschuldeter Gunsterweis des Rettergottes ist, muß die mit dem Reich zusammenhängende Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit des Reiches, nach der man trachten soll, gleichfalls eine Gnade sein, obwohl sie gleichzeitig »eine Reihe sittlicher Akte in sich schließt, die dadurch, daß man sich so aus ganzem Herzen für Gott und sein Reich entscheidet, ihn unter den Menschen zur Herrschaft bringt«¹⁰. Das Reich und seine Gerechtigkeit sind ein grundlegendes Geschenk Gottes, zu dem das, was »dazugegeben« wird, hinzukommt.

Die Erfüllung jeglicher Gerechtigkeit bei der Taufe Jesu (Mt 3,15)

Zahlreiche Autoren denken, unseres Erachtens mit Recht, daß die fünf großen Reden Jesu im ersten Evangelium (Kap. 5–7; 10; 13; 18; 24–25) an die fünf Bücher des Pentateuchs gemahnen und den Gedanken an ein neues Gesetz nahelegen wollen. Diesen Reden gehen Berichte voraus, die auf sie vorbereiten wollen. Bevor Jesus erklärt, er sei gekommen, »das Gesetz und die Propheten . . . zu erfüllen« (5,17) und so »eine Gerechtigkeit« einzuführen, »die viel größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer« (5,20), sagt er deshalb zum Vorläufer, der Hemmungen hat, ihn

¹⁰ M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*. A. a. O., S. 141.

zu taufen: »Laß es nur zu! Denn nur so können wir alle Gerechtigkeit erfüllen« (3,15). Wie sind diese geheimnisvollen Worte zu verstehen?

Die (französische) ökumenische Übersetzung des Neuen Testaments bemerkt, daß man schon hier dem Wort »Gerechtigkeit« den Sinn beilegen muß, den es dann in der Bergpredigt haben wird: »neues, radikales Festhalten am Willen Gottes«^{10a}. An den Ufern des Jordan unterstellen sich Jesus und der Täufer miteinander dem göttlichen Heilsplan, wie er in Jes 53 angekündigt worden war. Es handelt sich dabei um einen – menschlich gesprochen – unverständlichen Plan, weil er die Solidarität des Messias mit der sündigen Welt vorsieht, eine Solidarität, die mit der Taufe Jesu anhebt und ihn bis zum Versöhnungstod von Golgota führen wird. Bevor somit Jesus von den Menschen, seinen Brüdern, die neue Gerechtigkeit verlangt, die in der kindlichen totalen Hingabe ihres Willens an den Willen Gottes besteht, unterwirft er sich als erster heldenmütig dem Willen des Vaters, obwohl damit auch die Schmähungen und Leiden auf Kalvaria gegeben sind.

Man erahnt noch etwas anderes, das sich auf den gnadenhaften Aspekt bezieht, der dem Gerechtigkeitsbegriff bei Mattäus innewohnt, einer Gerechtigkeit, welche die des Alten Bundes erfüllt und zugleich über sie hinausgeht. Das Wort »erfüllen« ist hier im gleichen Sinne zu nehmen, wie wenn man von Erfüllung der Prophezeiungen spricht (vgl. Mt 5,17: »das Gesetz und die Propheten erfüllen«), denn der göttliche Wille, der verwirklicht werden soll, ist der Heilsplan Gottes, genauer gesagt der Plan, der sich auf den leidenden Messiasknecht bezieht. Da wir die darauffolgenden Ereignisse kennen, verstehen wir, daß die Solidarität Christi mit der sündigen Welt als Endergebnis eine neue Gerechtigkeit haben wird, die der schuldigen Menschheit durch den lebenden Messiasknecht ungeschuldet verliehen wird. »Mein Knecht ist gerecht, darum macht er viele gerecht; er nimmt ihre Schuld auf sich« (Jes 53,11)¹¹.

Vergleich zwischen der Gerechtigkeit in der Bergpredigt und der Gerechtigkeit bei Paulus

Der wichtigste Schluß, der sich aus dem Gesagten ergibt, ist der: Die Forderungen der in der Bergpredigt definierten neuen Gerechtigkeit lassen sich von der Gnade des Gottesreiches nicht trennen, sondern setzen diese vielmehr voraus.

^{10a} Anm. des Übersetzers: Die deutsche Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift übersetzt deshalb diese Stelle gleich mit: »Denn nur so können wir den Willen Gottes erfüllen«.

¹¹ Wir treffen uns hier wieder, doch auf einem anderen Wege, mit einem tiefen Gedanken von O. Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*. Neuchâtel/Paris 1948, S. 14–15.

Schon im Alten Bund ist der Gehorsam dem mosaischen Gesetz eine Antwort des auserwählten Volkes an Gott, der es zuerst geliebt hat. Gott beginnt zu geben, und erst danach fordert er: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben . . . Denk an den Sabbat . . . Ehre deinen Vater und deine Mutter« (der Dekalog: Ex 20,1–21. Vgl. Dtn 5,6–22). Das mosaische Gesetz selbst war ursprünglich als eine Gabe gedacht, die sich vom ganz besonderen Gunsterweis des Bundes und somit von dem zu seiner Beobachtung erfordernden göttlichen Beistand nicht trennen läßt¹². Diese Regel des göttlichen Handelns bestätigt sich noch viel offensichtlicher im Neuen Bund. Bevor der Gottessohn irgend etwas von uns verlangt, hat er uns als erster geliebt. Die mit der Taufe am Jordan eingeleitete Erlösungstat hat es uns ermöglicht und ermöglicht es uns immerfort, seiner Liebe zu entsprechen.

Von der falsch verstandenen Stelle Mt 5,17–20 her hat man mitunter von einem Antipaulinismus des ersten Evangeliums gesprochen¹³. In Wirklichkeit trifft sich die Gerechtigkeit, von der dieses Evangelium spricht, ohne weiteres mit der Heilsgerechtigkeit, von der im Römer- und im Galaterbrief die Rede ist, allerdings mit diesem bedeutsamen Unterschied: Obwohl Paulus ebenso dringlich wie die Bergpredigt gute Werke fordert, geht es ihm um ein Problem, das außerhalb des Gesichtskreises von Kap. 5–7 des Mattäusevangeliums liegt: um die absolute Ungeschuldetheit der ersten Rechtfertigung.

Daß das Mattäusevangelium und der Völkerapostel zutiefst übereinstimmen, ist nicht verwunderlich, entstammt doch im einen wie im anderen Fall der Gerechtigkeitsbegriff den gleichen alttestamentlichen Quellen. Er ist insbesondere mit dem zweiten Teil des Buches Jesaja in Zusammenhang zu bringen, wo einerseits beständig die göttliche Gerechtigkeit (*sedaqa*) ver-

¹² Zu all dem vgl. J. L'Hour, *La morale de l'alliance*. Paris 1966, S. 28 f. Das Gesetz läßt sich nur dann zu der Gnade völlig in Gegensatz stellen, wenn man dabei vom göttlichen Hulderweis des Bundes absieht. Vgl. unsern Aufsatz: *Loi ancienne et Morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*. In: »Nouvelle Revue Théologique« 102 (8/1972), S. 785–805.

¹³ Zu dieser Frage verweisen wir auf unseren Aufsatz: *Morale ancienne et Morale chrétienne d'après Mt 5,17–20; comparaison avec la doctrine de l'Épître aux Romains*. In: »New Testament Studies« 17 (1970–1971), S. 123–137. Wir können nur unterschreiben, was L. Cerfaux sagt: »Die Gleichnisse Jesu bilden den besten Beweis dafür, daß Paulus sich treu an die Lehre des Evangeliums hält. Er hat die Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht erfunden, er hat sie von Jesus und der apostolischen Gemeinde erhalten. Er hat seine Reaktion gegen den Legalismus vom galiläischen Propheten geerbt . . . Annehmen, das Geschöpf der Barmherzigkeit Gottes zu sein, ist das neue religiöse Prinzip. Der Mensch begnügt sich nicht mehr mit Riten und Opfern von Rindern und Schafen oder mit Festen oder mit Bräuchen, die ängstlich genau das Gesetz erfüllen. Er geht auf den Grund der Religion. Er weiß, daß Gott so hoch über ihm steht, daß die einzige Haltung, die dem Grund seines Wesens gemäß ist, darin besteht, alles anzunehmen und alles zu dulden« (*Le Trésor des Parables*. Tournai 1966, S. 85–86).

herrlicht wird als Heil von Gott, das Israel und selbst der ganzen Welt unentgeltlich angeboten wird und das sich wie Tau vom Himmel hernieder-senken soll (vgl. zum Beispiel Jes 45,8.20–25; 46,13; 51,6–8), wo aber andererseits auch von der vom Menschen geübten Gerechtigkeit (das gleiche Wort *sedāqa*) gesprochen wird, die darin besteht, daß sich der Mensch nach dem Willen Gottes richtet. Werden nicht diese beiden Bedeutungen von Gerechtigkeit in Jes 56,1 eng miteinander verbunden? »Wahrt das Recht und sorgt für Gerechtigkeit (*sedāqa*), denn bald bringe ich Rettung, meine Gerechtigkeit (*sedāqa*) wird sich bald offenbaren.«

Diese letzte Bemerkung führt uns zu dem, was unser Ausgangspunkt hätte sein können: zum alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriff. Man ist allgemein der Ansicht, daß es sehr schwierig ist, davon eine genaue Vorstellung zu geben, denn er darf nicht von unseren modernen Rechtsauf-fassungen her als Übereinstimmung mit einer abstrakten Norm definiert werden, sondern ist ein *interpersonaler* Begriff¹⁴. Die Gerechtigkeit Jahwes gegenüber dem auserwählten Volk besteht in erster Linie im Heilswirken, das er den Bundesverheißungen entsprechend zugunsten seines Volkes un-entgeltlich entfaltet, und in zweiter Linie in der Bestrafung der Übertreter dieses Bundes. Die Gerechtigkeit der auserwählten Nation und jedes ihrer Glieder besteht darin, daß sie Jahwe zu entsprechen suchen, indem sie sich an seine Gebote halten.

Desgleichen ist im Neuen Bund alles von der heilsbringenden Gerechtig-keit bestimmt, die vermittels des Glaubens an Christus, den Erlöser, allen Menschen unentgeltlich angeboten wird, und um diese Gerechtigkeit haupt-sächlich geht es Paulus im Galater- und im Römerbrief. Die Gerechtigkeit des Menschen besteht in der liebenden Antwort, die die Jünger dem geben sollen, der sie grundlos geliebt hat, in einer Antwort, die sich nie kodifi-zieren läßt: Man hat nie fertiggeliebt. Um diesen zweiten Aspekt der Ge-rechtigkeit vor allem geht es in der Bergpredigt, doch der andere Aspekt wird stets mit im Auge behalten und manchmal deutlich zum Ausdruck gebracht.

¹⁴ Wir verweisen bloß auf die beiden folgenden Autoren: E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*. Neuchâtel/Paris 1955, S. 75–81; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. München 1966, S. 382–395.

Vom Rechts- zum Anrechtsdenken

Von Willi Geiger

I

Daß die Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland sich ihres Staates nur noch erinnert, wenn sie von ihm etwas fordert oder sich in einer ihrer Erwartungen getäuscht sieht, und daß sie andererseits Forderungen des Staates und Pflichten gegenüber dem Staat nicht oder nur widerwillig anzuerkennen bereit ist, ist ein ebenso offenkundiger wie beklagenswerter Tatbestand. Diese Gesellschaft, zu deren allgemeiner Charakterisierung – meist schon gewohnheitsmäßig – die Adjektive »frei« und »pluralistisch« verwendet werden, läßt sich mit ebenso viel Recht als eine Gesellschaft von Egoisten oder als Gesellschaft mehr oder weniger intoleranter Gruppen charakterisieren; denn Freiheit ist weithin zu Egoismus und Pluralismus zu Gruppenintoleranz entartet. Erklären läßt sich dieser Stand der Entwicklung relativ leicht.

II

Um mit einem Hinweis auf den Stand unserer ökonomisch-zivilisatorischen Entwicklung zu beginnen, – nicht als ob diese äußeren Fakten der Ursprung unserer geistigen Situation wären! Sie sind vielmehr überwiegend das Produkt geistlich-sittlicher Strebungen, Anstrengungen und Entwicklungen des Menschen. Aber jener ökonomisch-zivilisatorische Standard bietet sich als Ausgangspunkt für unsere Überlegungen deshalb an, weil er für jedermann erfahrbar und »greifbar« ist; zudem beeinflußt er seinerseits natürlich das Selbstverständnis des Menschen, der in dieser Umgebung lebt.

1. Unter den genannten Umständen leben, heißt, bei jedem Schritt jenseits der eigenen vier Wände auf andere Menschen treffen, auf Verhältnisse treffen, auf faktische Grenzen treffen, die nötigen, Rücksicht zu nehmen, umzudisponieren, sich anzupassen und einzufügen oder – das ist die Alternative – Konflikte auszulösen, die Zeit, Energie, Opfer, Unsicherheit und leidvolle Erfahrung kosten. Einer so engen, gleichzeitig zudringlichen und abweisenden Umgebung, ist der einzelne nicht gewachsen. Was sich infolgedessen an Gruppen und gesellschaftlichen Organisationen bildet, um im Schutz solcher Zusammenschlüsse als einzelner den Widrigkeiten, Pressionen und Zwängen eher gewachsen zu sein, bewirkt unabhängig von einer bestenfalls teilweisen Verwirklichung des genannten Zwecks zugleich größere Unbeweglichkeit, härtere Fronten, massiveren Zwang im Leben der Gesellschaft

und verstärkte Abhängigkeit des einzelnen von den vielfältigen, zum Teil übermächtigen gesellschaftlichen Gruppierungen. In einer so strukturierten Gesellschaft vermag sich der einzelne nicht mehr selbst zu helfen, sich selbst zu befreien. Dem Staat wächst neben den klassischen Aufgaben die neue Aufgabe zu, die unwirtlichen, für viele lebensfeindlichen, gefährlichen Verhältnisse für alle erträglich zu machen und ein Mindestmaß von Sicherheit – hier Sicherheit in einem umfassenden Sinn – zu gewähren. Das gesellschaftliche Milieu »gewöhnt« den Menschen ganz unbewußt an eine Erwartungshaltung, die ihn nach dem Staat rufen und von ihm Hilfe fordern läßt.

2. Wie niemals zuvor sind in den letzten fünfzig Jahren die Bedürfnisse des Menschen gewachsen. In Wahrheit sind die allermeisten erst durch eine geschickte Werbung geweckt worden. Und sobald sich mit ihrer Befriedigung ein Sozialprestige verband, breiteten sie sich wie ein Steppenbrand aus, dem kaum einer entrinnen kann. Man muß nur vergleichen, wie eine Familie vor fünfzig Jahren gelebt hat und eine Familie gleicher sozialer Einschätzung heute lebt: Komfort der Wohnung, Kleidung, Essen- und Trinkgewohnheiten, Urlaubsansprüche, Freizeit-Hobbys, Auto, elektrische Haushaltsmaschinen, Telefon, Rundfunk- und Fernsehgeräte, usw., usf. Wenn einmal dies alles »zum Leben gehört«, liegt nichts näher, als daß man das zur Befriedigung dieses Standards von Bedürfnissen Nötige für sich fordert.

Aus eigener Kraft diese Bedürfnisse zu befriedigen, ist allerdings weniger jedermanns Sache. Wichtiger ist, daß sich auch, was die eigenen Mittel angeht, die zur Befriedigung der Bedürfnisse nötig wären, Entscheidendes geändert hat: Die den Bedürfnissen entsprechenden Ansprüche sind kostspielig – kostspieliger, als es die Entwicklung der Einkommen erlaubt. Also soll die öffentliche Hand helfen, indem sie Leistungen zur Bedürfnisbefriedigung mit Sozialrabatten oder zum Nulltarif anbietet.

Gleichzeitig ist der Familienverband geschrumpft. Die Kleinfamilie, in der bestenfalls noch Eltern und Kinder im Bewußtsein wechselseitiger Pflichten leben, ist die Regel geworden. Auch sie ist sichtbar geschwächt, weil die je eigenen Interessen im Vordergrund stehen, jeder »seine Wege geht«, die aus der Familie hinaus in die frühe »Selbständigkeit« führen. Für diese Form von Selbständigkeit ließe sich einiges Positive anführen, wenn sie nicht zunehmend einherginge mit einer Geringschätzung von Sorge und Vorsorge für die Wechselfälle des eigenen Lebens, in manchen Fällen mit einer ausgesprochenen Vorliebe, auf Kosten anderer – sei es karitative Hilfe, sei es Unterstützung der öffentlichen Hand – zu leben.

3. Die Risiken des Lebens sind größer geworden. Es genügt, beispielsweise auf die Entwicklung des motorisierten Verkehrs, auf die Ernährung mit chemisch behandelten und haltbar gemachten Lebensmitteln, Konserven und Getränken, auf die »technisch-perfekten« medizinischen Untersuchungen und Behandlungsmethoden, auf die Gefahren der Umweltverschmutzung,

auf die Nutzbarmachung der Kernenergie hinzuweisen. Diese Risiken sind von dem einzelnen nicht mehr beherrschbar. Sie erzeugen Unsicherheit, Angst, Krankheit. Sie führen zum Ruf nach Sicherheit gegen Schäden, die jenen Risiken entspringen. Die Erfahrung, daß die allermeisten dieser Risiken versicherbar sind, verführt zur Forderung, den ungedeckten Rest an Risiken durch staatlich organisierte, auf der Basis von Pflicht- und Sozialversicherungen beruhende Hilfen abzudecken. Das Ganze begünstigt und verstärkt jenes allgemeine, offen zutage liegende Sekuritätsdenken der Gesellschaft von heute.

III

Die allgemeine Mentalität einer Generation wird mehr noch als von den gesellschaftlichen Verhältnissen von geistig-politischen Strömungen und Tendenzen bestimmt, die sich mit den unter II dargestellten Tatbeständen verschränken, insbesondere auch von ihnen nicht unbeeinflusst bleiben.

1. Liberalismus und Demokratie setzen den Bürger voraus, das seiner selbst sichere, das selbstständige Individuum, die zum kritischen Bewußtsein entwickelte Person, den Menschen, der Träger von Verantwortung und Rechten ist. Die Vorstellung von der Subjekthaftigkeit des Menschen und von der darin begründeten Menschenwürde dominiert. Damit ist unvereinbar der Mensch als Objekt, über den verfügt wird von den Mächtigen, von den Gruppen, von den Institutionen, vom Recht. Er muß vielmehr, wenn ihm Menschenwürde und Subjekthaftigkeit zukommen, wollen und seinen Willen durchsetzen können; und das heißt, er muß Träger von subjektiven Rechten, von Ansprüchen sein. Das ist die unabweisbare Folgerung aus der Idee des Liberalismus und der Demokratie. Als ungenügend wird dann eine Ordnung empfunden, die zumißt, was dem Menschen zukommt, und sich darauf beschränkt, diejenigen Institutionen und Organisationen zu bestimmen, die verpflichtet sind, jener Ordnung gemäß zu handeln. Wo immer der Mensch in der liberalen Demokratie von heute auf ein solches – ihm ungenügend erscheinendes – Ordnungsschema trifft, ruht er nicht, bis ihm ein Anspruch auf Erfüllung dessen, wozu die Ordnung verpflichtet, eingeräumt wird.

2. Der Rechtsstaat gewinnt auf diesem Hintergrund einen ganz spezifischen Inhalt. Rechtsstaatlichkeit verlangt nicht nur Orientierung an und Bemühung um Verwirklichung von materieller Gerechtigkeit und Garantie von Rechtssicherheit durch entsprechende verfassungsrechtliche Vorkehrungen, nämlich Gewaltenteilung, Gewaltenkontrolle und Gewaltenbalance, sondern auch den *status activus* des Bürgers, der ihm innerhalb des Gemeinwesens, in dem er lebt, Interventionen erlaubt, rechtlich bemessene Aktivitäten, Kontrollen, Mitentscheidungen und Forderungen einräumt, Rechte in dem exakten Sinn von Rechtspositionen, kraft derer er etwas verlangen

und, wenn nötig, mit Hilfe der Gerichte durchsetzen kann. So weit, so gut! Aber ebenso wie die Idee des Liberalismus und der Demokratie überzogen wird, wenn man mit ihr jede rechtliche Regelung, die die öffentliche Hand verpflichtet, ohne dem, der aus dieser Verpflichtung den Vorteil hat, einen entsprechenden Anspruch einzuräumen, für unvereinbar hält, so stellt es auch eine exzessive, das heißt unbedachte und sachlich nicht gerechtfertigte Folgerung aus der Vorstellung vom Rechtsstaat dar, wenn man nach subjektiven Rechten ruft, wo sie nicht hinreichend begrenzt sind. Verfassungsprinzipien vor allem kann man nicht als subjektive Ansprüche deuten. Anspruch auf Gerechtigkeit, Anspruch auf Rechtssicherheit, Anspruch auf Freiheit, Anspruch auf Sozialstaatlichkeit sind Formulierungen, in denen der Begriff »Anspruch« eine gänzlich andere Bedeutung hat als in dem Zusammenhang »subjektiver Rechtsanspruch«; in den erstgenannten Fällen kann der Sinn nur sein, man müsse damit rechnen, darauf vertrauen können, daß in diesem Staat Gerechtigkeit, Rechtssicherheit, Freiheit, Sozialstaatlichkeit geübt werde. Jene aufgezählten Fälle sogenannter »Ansprüche« sind in Wirklichkeit Berufungen auf verfassungsrechtliche Gebote, die zum Adressaten die Verfassungsorgane, die Behörden und die Gerichte haben und diese Organe verpflichten, ihnen gerecht zu werden. Diesen Verfassungsprinzipien können die Adressaten, insbesondere der Gesetzgeber, in sehr verschiedener Weise gerecht werden; sie gestatten – im Falle der Evidenz – in der Regel nur die Aussage, was mit ihnen unvereinbar ist. Wenn dies nicht beachtet wird, wenn im politischen Kampf, schließlich in der öffentlichen Diskussion und dann unreflektiert in der allgemeinen Meinung die Reihe echter subjektiver Ansprüche fortgesetzt wird durch »Ansprüche« auf Erfüllung jedweden politischen Bedürfnisses, entsteht eine Überforderung des Staates, an den sich in diesen Fällen jene Forderungen notwendigerweise richten.

3. Besonders eindrucksvoll läßt sich diese Entwicklung belegen im Zusammenhang des wechselnden Verständnisses der Grundrechte: Die Freiheitsrechte des Grundgesetzes grenzen entsprechend einer traditionellen Auffassung für den Menschen einen interventionsfreien Raum aus, innerhalb dessen er sich frei bewegen und jeden Eingriff des Staates abwehren kann. Diese in der Verfassung gewährten Garantien sind zum Schutz der natürlichen Menschenrechte, jener unentziehbaren, von Haus aus dem Menschen zukommenden, jede staatliche Gewalt begrenzenden Rechte auf ungehinderte Äußerung der Meinung, auf ungehinderte Betätigung der religiösen Überzeugung, auf ungehindertes Agieren und Reagieren entsprechend dem eigenen Gewissen, auf ungehindertes Sich-Bewegen von Ort zu Ort, auf ungehindertes Sich-Zusammenschließen mit anderen usw. gegeben. Sie sind also sekundäre Abwehrrechte zum Schutz der primären Menschenrechte (mit materiell-positivem Inhalt).

Es ist schon eine erste Verkürzung der Substanz der Freiheitsrechte, wenn im Bewußtsein der Menschen verlorengeht, daß mit diesen Freiheitsrechten Pflichten korrespondieren, nämlich je die Pflicht, von der Freiheit einen richtigen, vernünftigen, verantwortungsvollen, vertretbaren Gebrauch zu machen – eine Pflicht, die dem einzelnen aufgegeben ist, ohne daß ihre Erfüllung von irgendeinem Dritten – und sei es der Staat – erzwungen werden könnte. In der Weimarer Verfassung war noch die Rede nicht nur von Grundrechten, sondern auch von Grundpflichten. Das Grundgesetz artikuliert sie nicht mehr. Niemand spricht mehr von ihnen. Sie sind in Vergessenheit geraten. Die Rede ist nur noch von Freiheit, die als schiere Beliebigkeit verstanden wird. Dafür wird, weil die Richtung der Abwehr gegen den Staat allein nicht mehr als ausreichend empfunden wird, ihnen zusätzlich zum Abwehrrecht neuerdings ein Teilhaberecht imputiert – ein Anspruch gegen den Staat, dafür zu sorgen, daß der einzelne auch von seinem Freiheitsrecht tatsächlich (faktisch) Gebrauch machen kann. Daß eine solche Entwicklung die Grundrechte »umfunktioniert«, braucht hier trotz der weitreichenden Konsequenzen dieser Neuerung nicht weiter zu interessieren; hier ist nur wichtig, daß eine völlig neue Art von Ansprüchen des einzelnen gegen den Staat entsteht. Diese Ansprüche liegen in der Nachbarschaft des Kreises der in der Staatslehre und im Verfassungsrecht einiger Länder der Bundesrepublik Deutschland bekannten sogenannten sozialen Grundrechte, die das Grundgesetz nicht kennt, sondern dort in einem der Verfassungsprinzipien, dem Sozialstaatsprinzip, aufgehoben sind. Mit gutem Grund! Denn diese sozialen Grundrechte geben Ansprüche – Rechtsansprüche im exakten Sinne des Wortes – erst nach Maßgabe der Gesetze. Vernünftig ist also nur, sie zu verstehen als von der Verfassung aufgestellte Rechtspflichten, die zunächst den Gesetzgeber zum Handeln – nämlich zur Konkretisierung und Umsetzung in Normen – verpflichten und dann der Verwaltung und den Gerichten als Maßstab dienen bei der Auslegung und Anwendung der Gesetze und innerhalb der Kompetenzen, die sie nach Ermessen wahrzunehmen berechtigt sind. Soziale Grundrechte, verstanden als unmittelbare Ansprüche auf Leistung an die öffentliche Hand, müssen notwendigerweise zu unerfüllbaren Erwartungen der Bürger führen; der Versuch, sie zu honorieren, geht über die Kraft des Staates und nimmt ihm die Möglichkeit, seinen wesentlichen Aufgaben gerecht zu werden.

Die Leichtfertigkeit in der Verwendung des Wortes »Anspruch« führt schließlich dazu, auch einen Anspruch auf Freiheit von Furcht, einen Anspruch auf Freiheit von Not, einen Anspruch auf Freiheit von Krankheit zu postulieren. Das sind »Ansprüche«, die noch weniger als der Anspruch auf Arbeitsplatz, der Anspruch auf Bildung, der Anspruch auf Studienplatz, der Anspruch auf reine Luft usw. im Sinne von subjektiven Rechtsansprüchen verstanden werden dürfen. Hier werden

– irreführend – in Wirklichkeit Aufgaben des Staates umschrieben, die er nach Maßgabe seiner Möglichkeiten, vor allem auch seiner finanziellen Möglichkeiten, zu erfüllen hat – nicht selten nur in der Form einer Förderung von Bemühungen, die in erster Linie anderen Institutionen, Einrichtungen und Gruppen der Gesellschaft obliegen.

Das Ergebnis solcher Ausweitung des Anspruch-Denkens ist zunächst eine übertriebene Erwartungshaltung der Bürger; davon war schon die Rede. Wichtiger ist: Auf dem geschilderten Weg verändert sich mit Notwendigkeit der Charakter des Staates, verändert sich unbemerkt die Substanz der geltenden Verfassungsordnung: Das Prinzip der Freiheitlichkeit geht, ohne daß ein Buchstabe der Verfassung geändert wird, allmählich verloren. Der Staat wird zu Aktivitäten, Interventionen, Reglementierungen auf Felder gerufen, in denen er abstinenter bleiben muß. Die Grundrechte werden immer enger in grundrechtsbeschränkende Gesetze eingeschnürt und werden am Ende zu Einfallspforten für staatliche Interventionen – Interventionen, die jene wuchernden Ansprüche gewähren sollen, aber zugleich den Freiheitsbereich im Kern relativieren.

IV

Bisher war noch nicht die Rede von der Rolle, die der Staat selbst innerhalb der dargestellten Entwicklung spielt. Er ist ja nicht nur das Produkt aus den genannten faktischen und geistigen Verhältnissen, sondern auch eine Kraft, die ihrerseits manches zu bewegen imstande ist, sich also den Entwicklungen, die über das Ziel hinausschießen und das Gemeinwohl verfehlen oder gefährden, entgegenstellen könnte, sie mäßigen und korrigieren sollte. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Lage freilich wenig hoffnungsvoll: Nichts ist schwieriger, als einmal gewährte Ansprüche zurückzunehmen oder zu verkürzen. Ob von Lohn- und Gehaltsentwicklung die Rede ist oder von dynamischer Rente, immer verbindet sich damit der Gedanke von »mehr«; daß eine Entwicklung auch einmal zu einem unabweisbaren »weniger« führen könnte, will niemand in den Kopf. Wenn einmal nachgegeben worden ist und immer neue Ansprüche gegeben worden sind (auch dort, wo es genügt hätte, die öffentliche Hand nur zur Leistung zu verpflichten und damit ihr die Freiheit zu belassen, den Umfang der Leistung entsprechend den sich verändernden Daten nach unten oder oben zu verändern oder neu zu bestimmen), sind sie kaum mehr zurückzunehmen; das gilt jedenfalls für die Ansprüche, die sich gegen die – in der Vorstellung der Betroffenen immer liquide – öffentliche Hand richten – zumal in einer parlamentarischen Demokratie, in der diese Entscheidung den Abgeordneten (und den politischen Parteien) obliegen würde, die um Wählerstimmen kämpfen müssen, wenn

sie gewinnen wollen. In diesem so ungern ausgesprochenen Umstand liegt im Grunde die einzige »unüberwindbare« Schwierigkeit, die der Lösung des sogenannten Rentenproblems im Wege steht. Die Immobilität ist hier so groß, daß man leider damit rechnen muß, daß erst eine »Pleite à la Herstatt-Bank« erzwingen wird, das Nötige an Reform zu tun.

Der Sozialstaat ist zum Wohlfahrtsstaat geworden, der Rechtsstaat zum Anspruchsstaat. Der Staat ist dadurch fast unbeweglich geworden; daß die Gesetzgebungsmaschine auf vollen Touren läuft und daß die Administration atemlos Bescheide produziert, spricht nur scheinbar gegen diese Feststellung.

Der Situation Herr werden ließe sich nur, wenn eine begründete Hoffnung bestünde, daß der Mangel behoben werden könnte, der den beschriebenen Verhältnissen zutiefst zugrunde liegt: der Verlust der allgemein verbindlichen objektiven sittlichen Ordnung, die Pflichten kennt, die nicht hinter den Rechten zurückstehen, und der Verlust der in ihr begründeten, von allen gleichsinnig verstandenen und anerkannten Grundwerte. Wo sind die Kräfte oder wie lassen sie sich wecken, die diese mühsame, viel Geduld und Ausdauer erfordernde *restitutio in integrum* leisten? Gewiß ist, daß dieser Prozeß nicht bei den Institutionen beginnen kann, sondern bei den Menschen, die diese Gesellschaft und diesen Staat ausmachen, beginnen muß.

Terroristische Gewalt und demokratischer Rechtsstaat

Von Ulrich Matz

1. Grundsätzliche Bemerkungen zur aktuellen Situation

»Terroristische Gewalt« scheint ein Pleonasmus zu sein: Terror heißt Schrecken, und welche Gewalt verbreitet nicht Schrecken? Oder meint »Terror« etwa eine ganz besondere Art von Schrecken? Ereignisse in jüngster Zeit, besonders in Deutschland, können hier Fingerzeige geben: Was bewegt die Repräsentanten einer großen, politisch wohl organisierten Gesellschaft dazu, beim Auftreten einer gewalttätigen »Bande« nichts Geringeres als den ganzen »Staat gefährdet« zu sehen, obwohl die verübten Gewalttaten in der Kriminalstatistik kaum ins Gewicht fallen, allenfalls eine kleine Bereicherung der üblichen Phänomenologie des Verbrechens darstellen? Was veranlaßt einen solchen Staat, die Prinzipien von Demokratie und Rechtsstaat beschwörend, mit einschneidenden Änderungen seiner Rechtsordnung und beträchtlichen Anstrengungen zur Stärkung seiner Polizeimacht zu reagieren? Hysterie oder die Wut von faschistischen Saubermännern, die Ruhe und Ordnung um jeden Preis wieder hergestellt sehen wollen? – Keines von beiden, wird man sagen müssen, falls es sich gerade *nicht* um das handelt, was Politiker und Publizisten in Deutschland krampfhaft aus dem Phänomen zu machen suchten: um bare kriminelle Gewalt einer Bande. Tatsächlich ging es um weit mehr als um eine Serie von Rechtsbrüchen *ad hoc*; die Gewalt, von der hier die Rede ist, wurde und wird vielmehr politisch motiviert, und es gibt nicht den Schatten eines Hinweises darauf, daß es sich dabei um einen Vorwand handelt. Wie immer auch berufene und unberufene Sprecher der angegriffenen Gesellschaft den Terror zum schlichten Verbrechen verharmlosen mochten, die tatsächliche Erschütterung der Öffentlichkeit entsprach nicht solchen Sprachregelungen, sondern durchaus dem politischen Anspruch der Terroristen, und – sie war ihm der Art nach (wenn auch nicht unbedingt in der Intensität) angemessen.

Stellt man sich mit solchen Feststellungen auf die Seite der Terroristen? Mitnichten. Man hält nur die Phänomene auseinander und wird damit der Sache, allerdings auch der Sache der Terroristen, gerechter. Das ist zu erklären: Inwiefern ist Gewalt nicht einfach gleich Gewalt, warum kann sie unterschiedliche Arten des Schreckens hervorrufen und unterschiedliche Reaktionen rechtfertigen? Der Grund dafür liegt in der Intention, die in der Gewalttat zum Ausdruck kommt. Der Kriminelle, auch und gerade der Berufsverbrecher, nimmt sich *für sich* und seine Privatzwecke eine Freiheit,

die die Rechtsordnung gerade ausschließen will, er versucht sich nur für seine Person außerhalb der Rechtsordnung zu stellen, und dies auch nur in bestimmten, mehr oder weniger eng umschriebenen Hinsichten, die sich in einem absehbaren Katalog von einzelnen Rechtsvorschriften zusammenfassen lassen. Der politische Terrorist dagegen geht gegen die geltende Ordnung *als Ordnung* an, und das heißt: nicht mehr nur gegen diese oder jene Rechtsregel, die er gewissermaßen beiläufig verletzt, nicht einmal nur gegen die Rechtsordnung insgesamt, sondern gegen die durch die Rechtsordnung politisch sanktionierte tatsächlich gelebte Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Ein solches Ziel kann schlechterdings nicht privat begründet werden – wie immer der individual-psychologische Hintergrund bei den Terroristen aussehen mag. Es bedarf einer Ideologie, und sei sie noch so rudimentär, kraft derer der geltenden Ordnung die Legitimität einer menschenwürdigen Ordnung abgesprochen werden kann. Mit dieser Ideologie wird ein Vorwurf erhoben, der nicht etwa private Interessen der Terroristen reklamiert, sondern die angeblich legitimen Ansprüche aller Menschen, als deren Repräsentanten sich die Terroristen betrachten. Insofern es also um eine Auseinandersetzung über politisch sanktionierte Ordnung geht, sind die Terroristen zweifellos eine politische Gruppe, und ihr Anspruch, sich im (Bürger-) Krieg zu befinden, ist keineswegs von vornherein abwegig¹. Dieser Umstand gibt auch ihrem Terror Dimensionen, die der Terror von Kriminellen nicht aufweisen kann: Auch ein Irrer oder besonders großzügig vorgehender Verbrecher, der zum Beispiel mit atomaren Mitteln eine ganze Gesellschaft unter Erpressungsdruck setzt, gebraucht den Terror nicht als politisch-militärisches Machtmittel zur Destruktion der geltenden Ordnung, sondern erfreut sich am Spiel oder begnügt sich mit einigen Millionen geltender Währung ohne jede weitere Perspektive. Damit beschränkt sich die Wirkung seines Terrors auf die unmittelbare Gefahr, während der politische Terror durch keine abgepreßte Konzession je abgestellt werden kann, es sei denn durch die Auflösung der eigentlich angegriffenen Ordnung – eine offensichtlich unerbringbare Leistung.

Insofern soll politischer Terror die Grundbedingung allen gesellschaftlichen Lebens treffen und tatsächlich den Staat in Gefahr bringen. Ob der Staat auch tatsächlich in Gefahr ist, wie in letzter Zeit jedenfalls in Deutschland immer wieder behauptet wurde, ist eine ganz andere Frage, deren Beantwortung jedenfalls als erstes die Erkenntnis voraussetzt, daß »Staat« hier nur politische Ordnung meinen kann und nicht etwa das technische Funktionieren von Versorgungssystemen oder ähnliches².

¹ Das schließt aber wiederum nicht aus, daß der angegriffene Staat sie dennoch wie gewöhnliche Kriminelle behandeln darf; siehe dazu unten S. 129.

² So aber anscheinend Heinz Schwarz, Die Herausforderung des Terrorismus. In: »Die politische Meinung« 20 (1975) H. 158. Die Feststellung, die Bundesrepublik als Staat sei durch

Ist die genuinpolitische Qualität des Terrors einmal anerkannt, muß man es auch angemessen finden, wenn die Organe des angegriffenen Staates den Terrorismus zum Gegenstand ihrer Aktivität machen, wenn sich Regierung, Parlament und politische Öffentlichkeit mit ihm beschäftigen und ihn nicht nur der polizeilichen Administration und der Justiz zur geschäftsmäßigen Erledigung überlassen. Aber in diesem Fall müßte es zu einer wirklich politischen Auseinandersetzung kommen, zu der mehr gehört als allgemeine sprachlose Empörung und einige zweischneidige gesetzestechnische Volten *ad hoc*, wie Änderungen des Strafrechts, der Strafprozeßordnung und der Meldegesetze. Erforderlich wäre – wenn denn schon der Terrorismus eine so nachhaltige Erschütterung auslöst – eine offensive Erläuterung und Behauptung der Legitimität der angegriffenen Ordnung und womöglich eine den Terrorismus als Politikum ernstnehmende, begründete Zurückweisung seiner eigenen Ansprüche auf Legitimität³.

2. *Recht und Gewalt: Die Legitimität der rechtsstaatlichen Demokratie*

Bisher wurde sehr allgemein von »geltender Ordnung« und »Terrorismus« gesprochen. Beide können selbstverständlich sehr verschiedene Formen annehmen, auf verschiedene Prinzipien gegründet sein und verschiedene Ziele anstreben. Die Auseinandersetzung um die Legitimität gewinnt nicht nur klarere Konturen, wenn diese Begriffe im Hinblick auf die aktuelle Situation präzisiert werden, sie läßt sich dann auch mit einem selten eindeutigen Ergebnis führen.

Für uns handelt es sich um eine Auseinandersetzung zwischen rechtsstaatlicher Demokratie und einem revolutionär-utopischen Terrorismus, der seine verschwommenen ideologischen Prinzipien aus einer Mischung von marxistischen und anarchistischen Traditionen herleitet⁴. Die zwischen beiden auszutragende Legitimitätsfrage läßt sich am schärfsten stellen, wenn

den Terror in Gefahr gebracht worden, erscheint dem nüchternen Betrachter so grotesk, daß er geneigt ist, eher diese – vielleicht durch historisch bedingte Faktoren der deutschen politischen Kultur erklärbare – Verzerrung der Optik als Gefahr anzusehen.

³ Was Deutschland betrifft, so sind hier seit mehr als zehn Jahren wieder einmal, wie schon in Weimar, »Legitimitätskonzessionen« (H. Lübke) von den Repräsentanten der geltenden Ordnung gemacht worden, die im Gegensatz zum Terrorismus die eigentliche Gefahr darstellen; vgl. dazu Ulrich Matz, Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution. Freiburg 1975, S. 7 ff. und neuerdings Hermann Lübke, Endstation Terror. Rückblick auf lange Märsche. In: Heiner Geißler, ed. Der Weg in die Gewalt. Geistige und gesellschaftliche Ursachen des Terrorismus und seine Folgen. München/Wien 1978, S. 96 ff.

⁴ Vgl. dazu unten S. 132 ff. Eine abweichende Skizze des ideologischen Syndroms der Terroristen bei Hans Buchheim, Der linksradikale Terrorismus. In: »Die politische Meinung« 22 (1977) H. 170.

man von eben jenem Phänomen ausgeht, das die Quelle des Terrors ist: von der Gewalt. Der Terrorist beansprucht ein Recht zur Gewalt aufgrund eines ethischen Prinzips, vor dem die geltende Ordnung der rechtsstaatlichen Demokratie als Unrechtsordnung erscheint und also keinen Geltungsanspruch erheben kann, die Demokratie spricht dagegen dem Terroristen wie jedem anderen Bürger das Recht zur Gewalt ab mit der Begründung, ihre Ordnung beruhe auf solchen Prinzipien und sei konkret so gestaltet, daß jeder denkbare Rechtfertigungsgrund zur politisch motivierten Gewaltanwendung zwingend entfalle.

Beginnen wir damit, die Begründung für diese letzte Behauptung zu analysieren⁵. Zu diesem Zweck empfiehlt es sich, den Typus politischer Ordnung, der gemeinhin westliche Demokratie genannt wird, gedanklich in zwei Elemente zu zerlegen, die übrigens auch die Erbschaft zweier deutlich unterscheidbarer verfassungsgeschichtlicher Epochen sind: Wir betrachten die Demokratie zunächst als modernen Staat, wie er geschichtlich zuerst in den monarchischen Territorialstaaten der früheren Neuzeit in Erscheinung trat und heute noch das Substrat der Demokratien bildet, und sodann diesen Staat in seiner konkreten Ausgestaltung als Demokratie.

Unter dem hier interessierenden Aspekt ist der moderne Staat wesentlich durch das Prinzip des allgemeinen und dauernden Gewaltverbots gekennzeichnet. Jedem Bürger ist – von Marginalfällen abgesehen – untersagt, zur Durchsetzung seines Rechts, seiner politischen Ziele und privaten Interessen sich der Gewalt zu bedienen, wie berechtigt immer seine Anliegen sein mögen. Dieses Prinzip wird dadurch gerechtfertigt, daß nur so Frieden und Sicherheit als Grundwerte politischer Ordnung innerhalb der Gesellschaft zuverlässig gesichert werden können. Jede Alternative würde zum regellosen »Krieg aller gegen alle« (Thomas Hobbes) führen und Leben, Freiheit und Besitz (im weitesten Sinne des Wortes) vom Ausmaß der Zwangs- und Gewaltmittel des einzelnen oder einzelner Gruppen abhängig machen. Wenn das allgemeine Gewaltverbot sich durch Bezug zu den Grundwerten Frieden und Sicherheit für jedermann legitimiert, dann genügt allerdings die bloße Proklamation einer paradiesischen Gewaltlosigkeit angesichts aller Erfahrung ganz offensichtlich nicht. Der Zweck dieses Postulats wird vielmehr nur dann erreicht, wenn das Recht zur Gewaltanwendung beim Staat monopolisiert und die Mittel zur Gewaltanwendung bei eben diesem Staat konzentriert werden *und* wenn diese staatliche Gewaltsamkeit – institutionalisiert in Militär, Polizei und Justiz – darauf verpflichtet wird, ausschließlich für die Bewahrung bzw. Wiederherstellung von innerem Frieden und Sicherheit zu sorgen.

⁵ Das folgende ist ausführlicher dargestellt in Ulrich Matz, *Politik und Gewalt* (Anm. 3), S. 97 ff.

Nun macht gerade diese letzte Bedingung unmittelbar deutlich, daß die Kombination von staatlichem Gewaltmonopol und bürgerlicher Gewaltlosigkeit noch keineswegs zufriedenstellt. Zumindest zwei dringliche Fragen erheben sich: erstens, wie ist gesichert, daß das staatliche Gewaltmonopol nicht zur grausamsten Unterdrückung der schutzlos gewordenen Bürger benutzt wird, angesichts deren die Berufung auf Frieden und Sicherheit, oder – wie es heute meistens genannt wird: Ruhe und Ordnung – einfach zynisch wirken müßte? und zweitens, selbst wenn sich die Staatsgewalt durchaus gemäßigt verhält, wird sie dann nicht in Ausübung ihrer Schutz- und Sicherungspflicht unter Umständen einen gesellschaftlichen *status quo* aufrechterhalten, der grob ungerecht in der Verteilung der Freiheiten, Besitztümer und Lebenschancen ist? Tatsächlich laufen denn auch die Einlassungen aller Aufständischen oder Revolutionäre auf den einen oder den anderen dieser beiden schwerwiegenden Einwände hinaus.

Beginnen wir mit dem zweiten Problem. Es setzt den Staat zunächst nur in dem Maße unter Legitimationsdruck, in dem er für den Zustand der gesellschaftlichen Ordnung überhaupt verantwortlich gemacht wird, und hier haben sich die Träger politischer Herrschaft zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kulturen durchaus unterschiedlichen Anforderungen gegenübergesehen. Zweifellos aber ist der moderne und insbesondere der heutige Staat in dieser Hinsicht nachgerade maximalistischen Erwartungen ausgesetzt⁶, so daß er hier eine besonders überzeugende Antwort finden muß, um sich als legitim darzustellen. Die Antwort kann nur darin bestehen, daß der Staat als weiteren legitimierenden Grundwert den seit alters jede politische Ordnung legitimierenden Wert der Gerechtigkeit hinzunimmt, und daraus die Pflicht für sich ableitet, nicht nur nach Maßgabe einer traditional vorgegebenen Rechtsordnung Gerechtigkeit walten zu lassen, sondern notfalls auch gegen »gutes altes Recht« eine Rechtsordnung immer wieder neu zu schaffen, die den Kriterien der Gerechtigkeit (welche diese auch seien) in immer neuen Lagen genügt. Nur weil und insoweit der Staat in dieser Weise nicht nur Recht spricht, sondern auch Recht setzt, ist er also auch legitimiert, das Recht notfalls mit Gewalt durchzusetzen.

Diese Antwort auf den zweiten Einwand verstärkt nun allerdings den Nachdruck, mit dem das erste Bedenken gegen das staatliche Gewaltmonopol vorgebracht werden muß: Wenn der Staat nicht nur Gewaltrecht und Gewaltmittel monopolisiert, sondern dazu auch noch das Recht zur Disposition über die Ordnung der Gesellschaft und die mit ihr festgeschriebenen

⁶ Vgl. dazu Crozier/Huntington/Watanuki, *The Crisis of Democracy*. New York 1975; Kurt Eichenberger, *Der geforderte Staat: Zur Problematik der Staatsaufgaben*, S. 101 ff.; Regierbarkeit, *Studien zu ihrer Problematisierung*, Bd. 1, Stuttgart 1977. Beide in: Ulrich Matz: *Der überforderte Staat: Zur Problematik der heute wirksamen Staatszielvorstellungen*, S. 82 ff.

Lebenschancen der Menschen beansprucht, ist dann die Gefahr der Despotie nicht noch viel größer und zumindest die Despotie des aufgeklärten Despoten, der nach *seinen* Kriterien Gerechtigkeit für die unmündigen Objekte seiner Herrschaft schafft, geradezu unvermeidlich?

Mit dieser Frage wird implizit geltend gemacht, daß niemand die Autorität zur konkreten Bestimmung des Gerechten ausschließlich für sich reklamieren könne, sie vielmehr im Prinzip allen zustehen müsse; wenn nicht gar behauptet wird, es gebe nur einen Pluralismus verschiedener, gleichberechtigter Auffassungen von politischer Ordnung, der einen offenen Wettbewerb im politischen Prozeß verlange⁷. Es wird ferner gesagt, daß die Schutzlosigkeit der Bürger gegenüber dem staatlichen Gewalt- und Rechtsetzungsmonopol nach einer institutionellen Kompensation verlange, die die Gerechtigkeit der politischen Entscheidungen so gut wie möglich sichert; und schließlich, daß es mit der *menschlichen Würde* der Bürger unvereinbar sei, wenn die Bürger als Untertanen Objekte staatlicher Dispositionen sind.

Allen diesen Ansprüchen hat sich der moderne Staat im Laufe einer langen Entwicklung angepaßt, indem er sich zum einen als Rechtsstaat organisierte und zum anderen als repräsentative Demokratie, ohne daß irgendwelche Abstriche an den bisher erörterten Zuständigkeiten des Staates gemacht wurden. Im Gegenteil, erst dank seiner Anpassung konnte der Staat seine Kompetenzen mit vollem Recht beanspruchen.

Als Rechtsstaat organisiert sich der Staat nach dem Prinzip der Gewaltenteilung, durch die eine Mäßigung in der Ausübung der Staatsgewalt, ein gleichsam automatisch funktionierender Widerstand gegen die Entartung des Staates zur Despotie, erreicht werden soll⁸; als Rechtsstaat begrenzt er seine Zugriffsmöglichkeiten entgegen der ursprünglich beanspruchten Allzuständigkeit des Staates, indem er seine Willensbildungsprozesse und Entscheidungen an die Rechtsform bindet, die Ausübung des Gewaltmonopols nur im Rahmen der Rechtsordnung zuläßt⁹ und schließlich Grundrechte anerkennt, die jedem einen staatlich unverfügbaren Freiheitsraum zur Lebensgestaltung aus eigenem Recht sichern (*status negativus* nach Jellinek); als Rechtsstaat unterwirft er seine Akte schließlich der gerichtlichen Prüfung, die jedermann als ein dem Staate gleichgestellter Rechtsgenosse erzwingen kann, usw.

Die Demokratisierung des Staates endlich befriedigt in einem den Anspruch, die Staatsbürger auch als Subjekte politischer Herrschaft zu nehmen und den Anspruch, soweit möglich die inhaltliche Gerechtigkeit der Rechtsordnung zu sichern. Ersteres geschieht, indem sich die Freiheit des Staatsbürgers auch als politisch aktive Freiheit (*status activus* nach Jellinek) in

⁷ In diesem Fall wird allerdings das Problem der Legitimität kollektiver Ordnungen generell unlösbar. Vgl. dazu Matz, Politik und Gewalt (Anm. 3), S. 108 ff.

⁸ Der locus classicus: Hamilton, Madison, Jay, The Federalist Papers, No. 48 ff.

⁹ Vgl. dazu Detlev Merten, Rechtsstaat und Gewaltmonopol. Tübingen 1975.

politischen Mitbestimmungsrechten realisiert, nicht nur private Freiheit von Staatseingriffen meint; letzteres soll dadurch erreicht werden, daß die entscheidenden Verfassungsorgane in Abhängigkeit von der Gesamtheit der Betroffenen, der Wählerschaft, und einer öffentlichen politischen Debatte gehalten und Möglichkeiten der Teilnahme am Entscheidungsprozeß für alle Meinungs- und Interessengruppen eröffnet werden.

Es ist sehr wichtig zu betonen, daß auf diese Weise Gerechtigkeit *soweit möglich*, nicht Gerechtigkeit *schlechthin* erreicht werden soll. Es wird in Rechnung gestellt, daß Dissens über das politisch Richtige und Gegensätzlichkeit der Interessen bestehen kann, und daß der Prozeß politischer Willensbildung, der unausweichlich unter dem Zwang zur Entscheidung für eine Lösung steht, den Einfluß vieler Meinungen und Interessen reduzieren oder gar ausschalten muß, soweit sich kein Konsens ergibt. Ohne dieses Zugeständnis wäre politische Ordnung nicht möglich, die gegenteilige Behauptung eines prästabilierten Konsenses¹⁰ ist eine politisch gefährliche intellektuelle Spielerei. Es muß – man kann sagen: leider – genügen, dem im Konflikt Unterlegenen durch institutionelle Vorkehrungen die Chance des Sieges bei nächster Gelegenheit zu lassen (Minderheitenschutz).

Desgleichen wird in Kauf genommen, daß im allgemeinen gerade mehrheitliche Meinungen und Interessen dank eines durchschnittlich geringeren Engagements für die allgemeineren Angelegenheiten geringere Chancen der Organisierung und damit Durchsetzung haben¹¹. Dem könnte allerdings gesteuert werden – durch die Diktatur einer Elite, die vorgibt, die allgemeinen Interessen zur dauerhaften Herrschaft zu bringen – eine Lösung, die heutzutage keines Kommentars mehr bedarf.

Wenn also im politischen System der rechtsstaatlichen Demokratie die Einrede dauernder Unterdrückung entfällt, dann ist auch das Recht zum Widerstand¹², das heißt zur gewaltsamen Durchsetzung eines Standpunktes, bedingungslos ausgeschlossen. Der Willensbildungsprozeß mag sich in der Austragung von Konflikten vollziehen, diese aber dürfen, wenn nicht die unverzichtbaren Grundwerte der im demokratischen Rechtsstaat organisierten Gesellschaft verletzt werden sollen, nur in gewaltloser Form in den Bahnen der Gesetze und vor allem der Verfassung ausgetragen werden.

3. Die linke Systemkritik

Bisher wurde von der rechtsstaatlichen Demokratie allein als einem normativen Modell gesprochen, und wenn wir auch gute Gründe haben zu vermuten,

¹⁰ Zum Beispiel Jean Jacques Rousseau, *Contrat social*.

¹¹ Grundlegend dazu Mancur Olson, Jr., *The Logic of Collective Action*. Cambridge 1965.

¹² Das – übrigens höchst problematische – Widerstandsrecht des Art. 20 Abs. IV GG bezieht sich auf die Erhaltung der rechtsstaatlich-demokratischen Ordnung, nicht auf die in Rede stehende Durchsetzung von Meinungen und Interessen.

daß die politische Realität nicht so weit vom Ideal entfernt ist, um sich in ausgesprochenem Widerspruch zu ihm zu befinden, so bleibt das doch eine widerlegbare Annahme. Die sogenannte linke Systemkritik des letzten Dezenniums, aus der der Terrorismus in Deutschland erwachsen ist, hat es sich angelegen sein lassen, diese Widerlegung zu versuchen. So uneinheitlich diese inzwischen unübersehbare Literatur ist, es lassen sich doch einige Grundlinien der Argumentation unschwer erkennen. Man kann dabei zwei Ebenen der Kritik unterscheiden, auch wenn beide in der Literatur nicht immer klar auseinandergehalten werden: zum einen wird versucht herauszuarbeiten, daß die politische Realität weit hinter den Postulaten des eben skizzierten Modells zurückbleibt, ja mehr noch: in direktem Widerspruch zu diesen Postulaten steht; zum anderen werden ganz andere Werte und Normen, als sie der rechtsstaatlichen Demokratie zugrunde liegen, postuliert und kritisch gegen Realität *und* Normmodell gewendet. Bei der ersten Alternative wird zum Beispiel behauptet, daß die »wahren Interessen der Massen« vom »System« unterdrückt und durch wohlfahrtsstaatliche Ersatzbefriedigungen manipuliert würden (J. Habermas), oder daß hinter der politischen Fassade der rechtsstaatlichen Demokratie die eigentliche Realität einer »Diktatur der Monopole« wirke (Stamokap-Theorie), oder daß jedenfalls allgemeine Wahlen und öffentliche Debatte ohne allen Einfluß auf die Politik einer oligarchischen Elite leerliefen (J. Agnoli) usw. Bei der zweiten Alternative wird zum Beispiel der herrschaftsfreie Dialog aller Mündigen zum Ideal politischer Ordnung gemacht (J. Habermas), zumindest die eine oder andere Version egalitärer, direkt-demokratischer Ordnung der Kritik als Leitbild unterlegt (W.-D. Narr, F. Naschold). Immer gewinnt die Kritik dabei zusätzlich einen besonderen, »revolutionäre« Praxis stimulierenden Charakter dadurch, daß zwischen dieser utopischen Gerechtigkeit schlechthin und einer Gerechtigkeit soweit möglich nicht unterschieden wird, also beide offenbar identisch gesetzt werden.

Was die erste Version der Kritik, die Denunziation (K. Marx) der politischen Wirklichkeit in den westlichen Demokratien, betrifft, so ist inzwischen überzeugend nachgewiesen worden¹³, daß es nicht gelingen will, die Unterdrückung »wahrer« (die von wirklichen wohl zu unterscheiden sind!) Interessen empirisch nachzuweisen, die »Monopole« und deren Ausbeutung ökonomisch präzise zu identifizieren, den Leerlauf der demokratischen Mechanismen konkret zu demonstrieren.

Was die Variante der normativ-utopischen Kritik angeht, so kann man sehr wohl der Ansicht sein, daß jede Gegenkritik »im Ansatz verfehlt«, jede Auseinandersetzung im Prinzip endlos bleiben muß, wie es die Auseinandersetzung zwischen Irrationalismus und Rationalismus nun einmal kenn-

¹³ Es seien hier nur erwähnt Wolfgang Jäger, Öffentlichkeit und Parlamentarismus, Stuttgart 1973, und Dieter Oberndörfer/Wolfgang Jäger, Die neue Elite. Freiburg 1975.

zeichnet. Man kann allerdings die pervertierte Logik utopischer Politik durchaus analysieren und ihre Sinnlosigkeit und – nicht zuletzt – ihre politischen und menschlichen Kosten demonstrieren. In diesem Falle ist es wiederum zweckmäßig, die Analyse bei der Gewaltfrage zu beginnen, da sich unter den normativ orientierten kritischen Theorien ein ganz spezifisches Gewaltkonzept findet, das die Stoßrichtung aller dieser Theorien mit extremer logischer Konsequenz klargelegt. Dieses Konzept, mit breitester Wirkung von J. Galtung entwickelt, besagt, daß unter Gewalt nicht nur physisch manifeste Handlungen der Zerstörung und Verletzung zu verstehen sind, sondern auch und vor allem gesellschaftliche Ordnungen, soweit in ihnen die »Menschen so beeinflußt werden, daß ihr tatsächlicher körperlicher und geistiger Zustand hinter dem zurückbleibt, was er der Möglichkeit nach sein könnte«¹⁴. Galtung nennt das »strukturelle Gewalt«. Hinter dieser Terminologie steckt weit mehr als definitorische Extravaganz, hier wird vielmehr eine explosive Mischung von radikaler Gesellschaftskritik und revolutionärem Appell in sehr suggestiver Weise auf den Begriff gebracht. Auf den ersten Blick mag der Terminus »strukturelle Gewalt« recht plausibel erscheinen, wenn man an Gesellschaften denkt, deren soziale und ökonomische Bedingungen einen mehr oder minder großen Teil der Bevölkerung in einem krassen Elendszustand halten. Man muß jedoch bedenken, daß diese Gewaltdefinition nicht nur zwischen individuell zurechenbarem Versagen der Individuen und den Folgen gesellschaftlicher Unterdrückungen nicht unterscheidet, also im Effekt jedes Zurückbleiben hinter den Möglichkeiten des Individuums der Gesellschaft anlastet; sie bedarf vor allem auch weiterer Kriterien, nach denen sich allererst die Grenzen der Möglichkeiten der Individuen bestimmen. Und hier nun treten wieder die erwähnten utopischen Konzepte auf den Plan und stellen sich in unmittelbaren Bezug zur Gewaltfrage: Was den Menschen möglich ist, bestimmen die Ideale einer Gesellschaft, in der es keinerlei Ungleichheit in der Verteilung von Freiheiten und Gütern gibt (J. Galtung) oder einer Gesellschaft, die sich nach dem Muster eines philosophischen Seminars im herrschaftsfreien Dialog aller mit allen »organisiert« (J. Habermas). Das aber bedeutet nicht weniger, als daß jede vergangene oder gegenwärtige Gesellschaft, jede politische Ordnung, die alle den utopischen Anforderungen bei weitem nicht genügt haben und nicht genügen, als Manifestationen »struktureller Gewalt« erscheinen, handele es sich um Hitlers Deutschland, Stalins Sowjetunion oder etwa die schweizerische Demokratie. Für unser Thema ist gerade das letztere von entscheidender Bedeutung: Welches Maß von Freiheit und Gleichheit immer in den westlichen Demokratien realisiert sein mag, auch in ihnen, also der rechtsstaatlichen Demokratie, herrscht strukturelle Gewalt.

¹⁴ Johan Galtung, Violence, Peace and Peace-Research. In: »Journal of Peace Research« 6, (1969), S. 167 ff.

Diese frappante Allgegenwart der Gewalt, die die Geschichte der Menschheit geradezu als ein einziges Kontinuum von »Gewaltverhältnissen« erscheinen läßt¹⁵, legt nun allerdings einen brisanten praktischen Schluß nahe: unter Berufung auf das ciceronische Diktum, daß gegen Gewalt nur Gewalt hilft¹⁶, kann nunmehr überall und zu jeder Zeit die – nun allerdings physisch manifeste – »Gegengewalt« gerechtfertigt werden, mit deren Hilfe die alte Gesellschaft bis in ihre Wurzeln vernichtet werden und der Neue Mensch, der die Möglichkeiten des Menschen erstmals in der Geschichte realisiert, geschaffen werden. Dieses Argumentationsmuster unterläuft ganz offensichtlich die Legitimationsanstrengungen aller realen politischen Systeme, zweifellos auch diejenigen der rechtsstaatlichen Demokratie. Sie sieht sich beurteilt nach utopischen Kriterien und als Gewaltsystem demaskiert, ohne daß sie auch nur die geringste Chance hätte, durch noch so grundstürzende Strukturreformen diesen Vorwurf zu entkräften: Utopien sind ja dadurch definiert, daß sie schlechthin unrealisierbar sind. Bleibt sie aber der sich als Gegengewalt verstehenden Gewalt legitimierungstheoretisch schutzlos ausgeliefert, ist ihr kunstvolles Gefüge von allgemeinem Gewaltverbot, Gewaltmonopol und rechtsstaatlich-demokratischen Strukturen tatsächlich nichts als »Fassade« (J. Habermas)? Die Frage stellen, heißt sie auch schon verneinen, denn wie könnte das Unrealisierbare, das Phantastische, irgendeine reale Geltungskraft beanspruchen, ja sogar Gewalt legitimieren?

4. Revolutionäre Gewalt und Widerstand

Der Schein einer Legitimität solchen Anspruchs ergibt sich aus der plausiblen Berufung auf gesellschaftliche Unterdrückungs- und Verelendungszustände, die dem *common sense* ohne die zweifelhafte Hilfe utopischer Interpretationsmuster unmittelbar als solche erkennbar sind; und er wird auf theoretischer Ebene gefördert durch die entsprechende Verwendung einer Terminologie, die an politischen Widerstand und Widerstandsrecht gemahnt¹⁷. Revolutionäre Gewalt und Widerstand haben aber, analytisch gesehen, nichts miteinander zu tun:

Der Ursprung der revolutionären Gewalt ist, wie gesagt, eine Utopie¹⁸, und diese – in unserem Fall die herrschaftsfreie Gesellschaft der vollkommen

¹⁵ Vgl. z. B. Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, In: Ders. Technik und Wissenschaft als »Ideologie«. Frankfurt 1968, S. 164.

¹⁶ Cicero, Ep. ad. fam., XII, 3.

¹⁷ Charakteristisch hierfür Herbert Marcuse, Das Problem der Gewalt in der Opposition. In: Ders., Psychoanalyse und Politik. Frankfurt 1967.

¹⁸ Dazu neuerdings: Robert Spaemann, Die Utopie der Herrschaftsfreiheit; Die Utopie des guten Herrschers; Emanzipation als Bildungsziel. In: Ders., Zur Kritik der politischen Utopie. Stuttgart 1977.

Gleichen und Freien – ist wiederum das Produkt einer Säkularisierung offenbarungstheologischer Konzepte¹⁹, genauer: einer Theologie des Urstandes vor dem Sündenfall, die als solche keinerlei als politisch zu entschlüsselnden Sinnkern haben *kann*²⁰. Die Sinnlosigkeit dieser Utopie, die Symptom einer säkularisierten und (daher?) als letztlich sinnlos empfundenen gesellschaftlich-politischen Ordnung ist, ist die Ursache des Ausbruchs in eine – ebenfalls sinnlose – Gewalt, auch wenn individual-psychologische Dispositionen oder wirkliche gesellschaftliche Mißstände den hinzutretenden Anlaß dafür geben mögen, daß dieses ideologische Syndrom zur Leitlinie praktischen Handelns wird.

Das Widerstandsrecht dagegen nimmt seine Rechtfertigung *ad hoc* aus dem Bezug zu realen, schwerwiegenden gesellschaftlichen Unterdrückungen, die natürliche (überpositive, aber nicht utopische) Menschenrechte systematisch in einem solchen Maße dauerhaft verletzen, daß kein anderer Ausweg als der gewaltsame Aufstand bleibt²¹. Es nimmt nicht »das Bestehende« als System (struktureller) Gewalt, nur *weil* es das Bestehende ist; und es begrenzt seine Zielperspektive auf die Herstellung oder Wiederherstellung einer real möglichen menschenwürdigen Ordnung, ist nicht auf eine alle organisatorischen Möglichkeiten und damit alle denkbaren politischen Ordnungen stets und überall unendlich transzendierende »paradiesische« Zukunft gerichtet. Die Berufung auf das Widerstandsrecht ist stets mit dem Nachweis derart extremer Bedingungen belastet, daß legitimer Widerstand tatsächlich den kritischen Fluchtpunkt politischer Ethik und Praxis darstellt. Und diese Beweisverfahren brauchen bisher die rechtsstaatlichen Demokratien, erst recht natürlich das ihnen zugrundeliegende normative Modell, kaum zu fürchten. Dagegen gilt für die revolutionäre Gewalt: sie, die im Grunde auf jedes Beweisverfahren verzichten kann, da die Diskrepanz zwischen Utopie und Realität immer schon gesichert ist, ist als pseudo-religiöser Akt an sich überhaupt kein Gegenstand rationaler politischer Auseinandersetzung um menschenwürdige politische Ordnung. Sie ist weniger noch als unbegründet im Einzelfall, sie ist unbegründbar. Dieser Umstand eröffnet für den revolutionären Terroristen eine Perspektive der Hoffnungslosigkeit, die im revolutionären Konzept immer schon angelegt ist, allerdings durch die heutigen sozialen, ökonomischen, technischen und politischen Bedingungen in den westlichen Demokratien noch besonders deutlich gemacht wird. Die Revolution verkommt zur Revolte²², das heißt zu einem Protest

¹⁹ Zu dieser Säkularisation vgl. neben dem in Anm. 8 angeführten Werk: Ulrich Matz, Verteidigung der Politik gegen die politische Theologie. In: Kafka/Matz, Zur Kritik der politischen Theologie. Paderborn 1974.

²⁰ Gegen Jürgen Habermas, Theorie und Praxis. Neuwied/Berlin 1968, S. 124.

²¹ Vgl. dazu Robert Spaemann, Moral und Gewalt. In: Ders., Zur Kritik der politischen Utopie (Anm. 18), S. 95 ff.

ohne zukunftssträchtige politische Perspektive, weil die Umstände ihre rettende Abstützung durch Argumente aus dem Bereich des Widerstandsrechts heute unmöglich machen und sie auf die Substanz revolutionärer Ideologie zurückverweisen. Der Erkenntnis, daß Revolution ein sinnloses Konzept ist, ist dann auf die Dauer kaum noch auszuweichen; die Gewalt, die »das Bestehende« zerstören sollte, enthüllt ihren nihilistischen Ursprung und führt schließlich zur Selbstvernichtung des verzweiferten Revolutionärs.

²² Vgl. Jacques Ellul, *De la Révolution aux Révoltes*. Paris 1972, dtsch. Hamburg 1974.

Marienfrömmigkeit – eine pastorale Chance

Von Wolfgang Beinert

Die Theologie nimmt nach christlichem Verständnis eine Mittelstellung ein. Sie hat, auf der einen Seite, hinzuhören auf die Ur-Kunde des Glaubens, auf das apostolische Kerygma. So ist sie Lehre vom Glauben (*Didaché*). Weil dieser aber nicht nur Verständnis braucht, sondern Vollzug verlangt, der sich im Bekenntnis äußert, hat die Theologie, auf der anderen Seite, das Gehörte und Verstandene auf diese Praxis hin auszulegen. Sie erschöpft sich also nicht in Exegese, Geschichte und Systematik, sondern terminiert wesentlich in »Praktischer Theologie«.

Da die Mariologie ein Bestandteil christlicher Theologie ist, gilt das alles auch von ihr. Wo man also biblisch, theologiegeschichtlich und dogmatisch von Maria spricht, muß man auch »praktisch« von ihr reden. In diesem Beitrag wird die These aufgestellt, daß eine vertiefte und erneuerte theologische Besinnung auf das Geheimnis der Mutter Jesu Christi zu bedeutungsvollen Konsequenzen für die Seelsorge führt, die dieser neue Chancen bringt. Dabei ist zugrunde gelegt, daß nach wie vor das Gesetz des Glaubens und das Gesetz des Betens, die *lex credendi* und die *lex orandi*, in einen wechselseitigen Zusammenhang stehen. Hier soll allerdings nur die Richtung verfolgt werden, die von der Theologie zur Seelsorge verläuft. Die umgekehrte Straße wird in ihrer Bedeutung nicht unterschätzt; sie wird ausgeklammert.

Um die These zu begründen, muß erörtert werden, welches Marienbild die gegenwärtige Theologie liefert und welche Züge davon pastoral besonders wichtig sind. Daran schließen sich einige Anregungen zur Umsetzung der gewonnenen Erkenntnisse in die unmittelbare Seelsorge. Nun hängt alles davon ab, was denn Marienfrömmigkeit sei. An dieser Stelle haben sich beträchtliche Wandlungen vollzogen. Sie sind den Älteren aus eigenem Erleben noch bekannt; den Jüngeren werden sie leicht erkennbar. Sie provozieren die Frage, welche Art von Marienverehrung pastorale Früchte tragen soll und warum wir uns gerade für die eine entscheiden. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, den systematischen und praktischen Betrachtungen eine historische vorausszuschicken.

Die Sachlage – Ein historischer Rückblick

Die Entwicklung der katholischen Marienlehre und Marienverehrung läßt sich für die jüngste Zeit an drei Jahreszahlen ablesen, die exakt ein Jahrzehnt auseinander liegen: es sind die Jahre 1954, 1964 und 1974.

Im Jahr 1954 wurde in der ganzen katholischen Welt das »Marianische Jahr« begangen. Pius XII. hatte es mit der Enzyklika »Fulgens Corona« vom 8. September 1953 dekretiert, um das Zentenar der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis würdig zu feiern. Von der römischen Basilika S. Maria Maggiore bis ins letzte Dorf sollten die Gläubigen in privatem und öffentlichem Gebet »mit einer einzigen Stimme und eines Herzens unsere liebe (*suavissimam*) Mutter mit ihren Gebeten bestürmen«¹. Nicht nur die Gläubigen folgten begeistert diesem Appell, auch die Theologen suchten mit beachtlichem Arbeitsaufwand die Mariologie voranzutreiben². Vom theologiegeschichtlichen Standpunkt aus ist diese Dynamik fast ein Kuriosum. Denn auf allen anderen Gebieten ist die Theologie jener Jahre auf vorsichtige Zurückhaltung bedacht. Sie hegt ein beinahe ängstliches Mißtrauen gegenüber jedem Fortschritt über die rezipierten Daten hinaus. Die Marienlehre ist der einzige Traktat der Dogmatik, der durch eine schier unaufhaltsame Ausweitung gekennzeichnet ist. Bemerkenswert ist die Methode, wie sie erreicht wird: es ist die aus der Scholastik hinlänglich bekannte Methode der theologischen Schlußfolgerung. Man suchte aus den klassischen Theologumena und Dogmen über Maria spekulativ zu neuen Ehrentiteln und Vorzügen zu kommen, die ihrerseits sofort wieder als Ausgangspunkt für neue Beweisgänge in gleicher Art und für neue Andachtsformen fungierten. Marienlehre und Marienehre wachsen so gewaltig. Doch wird der Fortschritt dadurch erkauft, daß die Mutter Christi mehr und mehr aus dem Zusammenhang der Heilsgeschichte isoliert wurde. Beinahe unmerklich wechselte sie von der Seite der Menschen auf die Seite des Gottessohnes. Ihr Bild, obwohl mit immer neuen Ehren überschattet, wurde zunehmend abstrakt.

Dabei ergaben sich bedenkliche Phänomene. Ein Votum aus jenen Jahren macht sie sichtbar: »Es trat in den letzten Jahren die Neigung auf, Maria dadurch zu ehren, daß man Namen oder Begriffe, die ursprünglich von Gott und Christus galten, auf (Maria) übertrug. Christus ist unser Erlöser — Maria ist unsere ›Mit-Erlöserin‹. Wir leben nach Paulus in Christus — also leben wir auch ›in Maria‹. Man hat das Te Deum in ein ›Te Mariam‹ umgedichtet, und man hat schließlich nicht Halt davor gemacht, von der Eucharistie her Brücken zu Maria zu konstruieren. Man kann all das mit theologischer Schläue erklären und als rechthgläubig erweisen. Aber es geht hier nicht darum. Es geht um die Gabe der Diskretion«³.

¹ Enzyklika *Fulgens Corona*. In: H. Marin (Hrsg.), *Documenta Pontificia*, IV Documentos Marianos (Bibl. de autores cristianos). Madrid 1954, nr. 858; vgl. auch nr. 859. Die ganze Enzyklika nnr. 848–860.

² Eine gute Darstellung der vorkonziliaren Mariologie gibt R. Laurentin, *Die marianische Frage*. Freiburg 1965.

³ A. Müller, *Du bist voll der Gnade. Eine kleine Marienlehre*. Olten/Freiburg 1957, S. 90.

Pius XII., wie seine Vorgänger, wehrte den Auswüchsen. Er weigerte sich standhaft, den Forderungen nach weiteren Mariendogmen nachzugeben. Entsprechende Wünsche wurden an ihn bezüglich der Thesen von der Gnadenmittlerschaft, der Miterlöserschaft und des Königtums Mariens herangetragen. Doch hat er sich der allgemeinen Tendenz nicht widersetzt, genau wie seine Vorgänger auch ⁴. Gegen Ende des »Marianischen Jahres« führte er das Fest des Königtums Marias ein. Dazu schrieb er: »Ohne jeden Zweifel überragt die allerheiligste Maria an Würde alle Geschöpfe und nimmt vor ihnen allen nach ihrem Sohn eine Vorrangstellung ein ... Außerdem hat Maria nach Christus nicht nur den obersten Grad der Herrlichkeit und Vollkommenheit erlangt, sondern man kann darüber hinaus mit vollem Recht sagen, daß sie an jener Wirkung Teil hat, mit der ihr Sohn und unser Erlöser über Herz und Willen der Menschen herrscht« ⁵. Diese Sätze sind theologisch durchaus exakt. Trotzdem hinterlassen sie ein Unbehagen, vor allem wenn man an die Nüchternheit denkt, mit der das Neue Testament von der Mutter des Herrn spricht. Hier ist eine Steigerung des Marienlobes erreicht, die kaum mehr eine Weiterung zuzulassen scheint.

Ein Jahrzehnt nach der Feier des »Marianischen Jahres« wird die Dogmatische Konstitution »*Lumen gentium*« über die Kirche in der Konzilsaula von St. Peter von den Vätern des Vaticanum II verabschiedet. Der Wandel in der Marienlehre ist augenfällig. Sie kommt im letzten Kapitel zur Sprache. Es ist überschrieben: »Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria *im Geheimnis Christi und der Kirche*«. Nicht mehr Christus allein ist der Typus marianischer Theologie, sondern auch die Kirche. Die Mutter Gottes wird als deren »überragendes und völlig einzigartiges Glied ... wie auch als ihr Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe« geschildert ⁶.

Dieser Wechsel in der Perspektive war nicht ohne harte Reibungen vollzogen worden. Von Anfang an konnte es keinem Zweifel unterliegen, daß die Kirchenversammlung über Maria sprechen würde. Nicht weniger als sechshundert Votanten hatten sich bei der Befragung durch Johannes XXIII. nach der Konzilsankündigung entsprechend erklärt, die Mehrzahl im Sinne einer feierlichen Dogmatisierung ⁷. Die vorbereitende Theologische Kommission erstellte ein eigenes Schema »*De beata Virgine*« (Über die heilige Jungfrau). In der Konzilsaula regten sich jedoch von Anfang an Stimmen,

⁴ Die Textsammlung von R. Graber, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren*. Würzburg 1951, enthält ein eigenes Register »Die Titel Mariens in den Enzykliken« (209), in dem nicht weniger als 62 Stichwörter enthalten sind. Der zeitliche Rahmen der Sammlung umfaßt die Jahre 1849–1950.

⁵ Enzyklika *Ad caeli Reginam* vom 11. Oktober 1954, ed. Marin (vgl. Anm. 1) nr. 902.

⁶ *Lumen gentium* nr. 53.

⁷ Vgl. R. Laurentin, *Mutter Jesu – Mutter der Menschen*. Zum Verständnis der marianischen Lehre nach dem Konzil (Werdende Welt 11). Limburg 1967, S. 11 f.

die die Eingliederung der Lehre in das Kirchenschema verlangten. Auf der zweiten Session mehrten sie sich derart, daß am 29. Oktober über die Frage abgestimmt wurde – es war einer der dramatischsten Momente des Konzils. Für einen Einbau sprachen sich 1114, dagegen 1074 Väter aus; 5 Stimmen waren ungültig. Das war sensationell bei einem Gremium, das sonst eine Einmütigkeit erreichte, die um die 90-Prozent-Marke pendelte. Es ist hier nicht der Ort, die weitere Geschichte zu verfolgen⁸. Erstaunlich ist das Schlußergebnis. Als auf den Tag genau ein Jahr nach jener fatalen Abstimmung das 8. Kapitel des Kirchenschemas zur Abstimmung anstand, sprachen sich nur zehn Bischöfe gegen den Text aus; die überwältigende Mehrheit von 1559 Vätern nahm ihn vorbehaltlos an; 521 stimmten zu, wenn auch unter Vorbehalten (die sich aber nicht auf den Gesamttext, sondern auf einzelne Passagen bezogen).

Um so verwunderlicher ist die Tatsache, daß dem konziliaren Neubeginn kein Echo in der Kirche entsprach. Mariologie und Marienfrömmigkeit näherten sich bedenklich dem Nullpunkt. Dem vielstimmigen Lob der Mutter Gottes in der pianischen Epoche folgte ein tiefes Schweigen. Die Vertreter der Konzilsminorität schienen Recht zu behalten. Sie hatten in jedem Abweichen von den bisherigen Ansichten und Bräuchen einen Niveauverlust gesehen, der zu einem bedenklichen Minimalismus mit schädlichen Folgen führen würde.

Wir wissen heute, daß dieser Pessimismus unbegründet war. Eine neue theologische und geistliche Hinwendung zur Mutter des Herrn ist zu registrieren, und zwar nicht nur innerhalb der römisch-katholischen Kirche, sondern auch bei den anderen christlichen Konfessionen. Dieser Aufbruch wird durch das Jahr 1974 signalisiert: am 2. Februar dieses Jahres publizierte Papst Paul VI. das Apostolische Schreiben »*Marialis cultus*«, das »die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung« zum Thema hat⁹. In diesem bedeutenden Dokument wird die konziliare Sicht aufgegriffen, erweitert und vor allem für die Praxis der Marienfrömmigkeit erschlos-

⁸ Vgl. dazu neben dem eben genannten Buch von Laurentin (S. 11–65) die Konzilskommentare im allgemeinen. Einen speziellen Kommentar zu Kapitel VIII von *Lumen gentium* gibt neben Laurentin H.-M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique Lumen gentium* Paris 1971. Wichtig auch G. Philips, *L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium II*. Paris 1968, S. 207–289, 322.

⁹ Deutsche Ausgaben: Papst Paul VI., *Die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung*. Apostolisches Schreiben *Marialis Cultus* vom 2. Februar 1974. Mit einer Einführung von Wolfgang Beinert. Leutesdorf 1974 (Nach dieser Ausgabe wird in diesem Aufsatz zitiert) – Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben *Marialis cultus* über die Marienverehrung. Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung (Nachkonz. Dokumentation 45). Trier 1975 – L. Scheffczyk, *Neue Impulse zur Marienverehrung*. St. Ottilien 1974, gibt (S. 125–200) das Schreiben nach der Übersetzung wieder, die der Leutesdorfer Ausgabe zugrunde liegt.

sen. Es betont vor allem, daß die christotypische und die ekklesiotypische Perspektive nicht – wie noch in den Diskussionen der Konzilsaula vertreten wurde – alternative, sondern komplementäre Thesen sind. »Die Betrachtung der Kirche unserer Tage über das Geheimnis Christi und über ihr eigenes Wesen haben sie dahin geführt, in der Wurzel des Christusgeheimnisses und in der Krönung ihres Wesens dieselbe Frauengestalt vorzufinden: die Jungfrau Maria, die Mutter Christi und Mutter der Kirche«¹⁰. Das hat Folgen für die Verehrung der Jungfrau. »Bestimmte kultische Übungen, die in einer nicht allzu fernen Vergangenheit geeignet schienen, das religiöse Empfinden der einzelnen wie der christlichen Gemeinschaften zum Ausdruck zu bringen, erscheinen heute ungenügend oder ungeeignet«¹¹. So müssen unter Wahrung der klassischen Tradition der Kirche und damit der Kontinuität ihres geistlichen Lebens neue Maßstäbe für eine zeitentsprechende Marienvereherung angelegt werden.

Wir haben heute bereits genügend Abstand, um zu einem wenigstens ersten Verständnis der Entwicklung zu gelangen, die gerade aufgezeigt wurde. Das »unmarianische Jahrzehnt« zwischen »Lumen gentium« und »Marialis cultus« ist kein Schwächeanfall der Mutter Kirche gewesen, von dem sie sich zu erholen beginnt, um wieder zum *status quo ante* zu gelangen. Es ist aber ebensowenig der Idealfall christlicher Glaubensverwirklichung gewesen, der gegenwärtig gegen restaurative Tendenzen verteidigt werden muß. Beide Ansichten entsprechen nicht dem Verlauf der Dinge. Die Entwicklung war aber auch nicht bloß eine gigantische Entrümpelungsaktion, die der Mariologie und Marienfrömmigkeit sozusagen ein stromlinienförmigeres Aussehen verschafft hat. Diese Ansicht verkürzt das tatsächliche Geschehen.

In Wirklichkeit hat sich ein für die Kirche lebensnotwendiger Wandlungs- und Entwicklungsprozeß vollzogen. Die Kontinuität des Glaubens läßt sich nur in der jeweiligen Adaptation an das Bewußtsein der Menschen durchhalten. Gerade an dieser Stelle liegt für die Pastoral die Notwendigkeit, aber auch die Chance, sich neuerlich Gedanken über die Bedeutung der Mutter Jesu für das christliche Leben von heute zu machen¹².

Es ist kein Zufall, daß dieser Prozeß gerade in der Marienlehre und der Marienverehrung zu den genannten Erschütterungen und scheinbaren Entwicklungssprüngen führte. Es lassen sich dafür äußere Gründe anführen,

¹⁰ *Marialis cultus*, Einleitung, S. 27 f.

¹¹ A. a. O., S. 28; vgl. auch nr. 38, S. 79 f.

¹² Nach Paul VI., *Marialis cultus*, Einleitung S. 28, sind die herkömmlichen Formen der Marienverehrung deswegen heute nicht mehr recht geeignet, weil sie »an sozial-kulturelle Schemen der Vergangenheit« gebunden sind, »während man heute großenteils neue Ausdrucksformen sucht für die unveränderliche Beziehung der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer, der Kinder zu ihrem Vater«. Um der Kontinuität willen ist also in der Pastoral dem Wandel gerecht zu werden.

etwa das Nachlassen einer affektiven Religiosität oder die bereits auf dem Konzil sichtbar gewordene Notwendigkeit, der vehementen Säkularisierung zu begegnen¹³. Die eigentlichen Ursachen aber liegen tiefer; sie sind im Theologieverständnis selbst zu suchen. Die Mariologie der vorkonziliarischen Zeit basierte vollkommen auf dem neuscholastischen Denken, das in der geschilderten Konklusionsmethode zum Ausdruck kam. Diese Grundlage aber war nicht mehr unerschütterter. Die vor allem zwischen den beiden Weltkriegen blühenden »Bewegungen« hatten biblische, patristische, liturgische und ökumenische Studien betrieben und daraus eine neue theologische Denkweise entwickelt. Sie suchte das Glaubensverständnis weiterzuführen nicht mehr wie bisher durch die Extension des vorgefundenen Entwicklungsstandes, sondern durch eine intensive Untersuchung der Glaubensquellen und ihrer historischen Entfaltung. Sie bediente sich weniger der Spekulation als vielmehr der historisch-kritischen Methode, die ihre Bewährungsprobe in der Exegese bestanden hatte. Dementsprechend verlagerte sich in der Mariologie das Interesse von einer letztlich sterilen Privilegientheologie auf eine mehr funktionale Sicht der Mutter Gottes. Sie wird nicht mehr »in sich«, sondern ganz im Rahmen der Heilsgeschichte betrachtet.

Diese Vision des Glaubens hatte sich vornehmlich in der Lehre von der Kirche durchgesetzt und hier als besonders hilfreich und klärend erwiesen. Bisher wurde die Kirche streng »von oben«, hierarchologisch betrachtet. Der absolute Höhepunkt dieser Konzeption, deren erste Spuren bis ins zwölfte Jahrhundert wenigstens zurückreichen, war das Vaticanum I. Petrus, das Fundament der Kirche, wurde so nahe an Christus selbst herangerückt, daß er – und dementsprechend auch der Papst als sein legitimer Nachfolger – in ein unvermeidliches Gegenüber zu den anderen Aposteln – und dementsprechend der Papst zu den anderen Bischöfen – geriet. Diese Perspektive wird auch dann noch beibehalten, als die Ekklesiologie, noch im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert, beim paulinischen Vorstellungsmodell vom Leib Christi ansetzte. Man denkt einzig und allein vom Haupt her. Die damit gegebene strenge Christozentrik schlug ab und an in einen gefährlichen Christomonismus um. Die Auswirkungen zeigten sich auch in der Mariologie. Es gibt in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts keinen bedeutenderen Traktat über die Kirche, der nicht auch ein Kapitel

¹³ Das war der Anlaß dafür, daß *Gaudium et spes* eine Bedeutung zugemessen wurde, die sich im Nachhinein als fragwürdig erwies. Vgl. dazu die viel beachtete Kritik von J. Ratzinger, *Der Weltdienst der Kirche, Auswirkungen von Gaudium et spes*, im letzten Jahrzehnt. In dieser Zeitschrift 4/75, S. 439–454. Die Bestreitungen der traditionellen Gotteslehre und Christologie machten es notwendig, daß diese beiden Gebiete in den ersten Jahren nach dem Konzil in den Vordergrund traten. Es wäre einmal zu untersuchen, inwieweit die christologische Arbeit Einflüsse auf die neue Zuwendung zur Mariologie gehabt hat.

über die Mutter des Kirchengründers brächte. Immer aber übernimmt er die aus der Mariologie gängige Christotypik. Maria erscheint so nahe an der Seite Christi, daß sie zwangsläufig in einen gewissen Gegensatz zur Glaubensgemeinschaft gedrängt wird. Die Leib-Christi-Ekklesiologie nennt sie den Lebensgrund oder das Herz der Kirche. Charakteristisch ist die große Kirchenenzyklika »*Mystici Corporis*«: Pius XII. widmet Maria einen eigenen Abschnitt, aber er beschreibt ihre ekklesiologische Bedeutung in Kategorien, die ein Gegenüberstehen nahelegen: sie ist die Mutter der Glieder Christi, Vermittlerin der Gnaden in der Kirche; sie trägt für diese Sorge; in allem ist sie ihr vorgeordnet ¹⁴.

Die heilsgeschichtliche Konzeption trifft sich mit der hierarchologischen darin, daß sie am Primat Christi festhält. Sie betont ihn sogar noch mehr. Der Herr der Kirche nämlich gewinnt eine so einzigartige Stellung, daß sich alle anderen Glieder der Kirche auf eine – und grundsätzlich die gleiche – Ebene verwiesen sehen. Die Volk-Gottes-Ekklesiologie gibt diesem Gedanken die Konturen. Die entscheidende Zäsur ist hier zwischen Gott und seinem Volk; weitere existieren, aber sind vor dieser nachrangig. Damit wird alles andere als ein »demokratisches« Modell aufgestellt, wie manchmal behauptet wurde. In einem Volk gibt es viele Differenzierungen, aber sie alle treten *innerhalb* desselben auf. In der neuen Ekklesiologie wird darum Petrus nicht einfach in der Apostel Reih und Glied gestellt: er bleibt der Primas; aber er ist Primas der *Apostel*. Gleicherweise wird der einzigartige Rang der Herrenmutter anerkannt; aber diesen Rang nimmt sie in der *Kirche* ein ¹⁵. Mit anderen Worten: an die Stelle einer hierarchologischen tritt eine kommunikale Schau der Kirche. Sie erscheint, wie in der Theologie der ersten Jahrhunderte, als *communio*, als brüderliche Gemeinschaft, die ganz und gar und einzig und allein von Gott in Christus durch den Heiligen Geist lebt, aber eben dieses Leben als Abglanz des dreifaltigen Lebens als Liebe und Gemeinschaft erlebt.

Diese in der Kirchenkonstitution »*Lumen gentium*« grundlegende und in der Folge weiter ausgebaute Konzeption bietet, vor allem im marianisch-mariologischen Bereich, sicher nicht dem spontanen Gefühl so viele Anregungen wie die alte. Sie führt nicht in die Breite, sondern in die Tiefe und ist schon deswegen schwerer zugänglich. Es konnte nicht ausbleiben, daß zunächst ein Abschwung eintrat. In Wirklichkeit hatten aber in der katholischen Kirche Marienlehre und Marienverehrung nicht aufgehört; sie waren zu einer neuen Orientierung aufgerufen. Was not tat, ist in einem Vortrag aus dem Jahr 1964 beschrieben: »Wir müssen den geschichtlich gewordenen

¹⁴ Vgl. R. Graber, a. a. O. (Anm. 4) nr. 170 f., S. 160 f.

¹⁵ Vgl. R. Laurentin, Mutter Jesu-Mutter der Menschen (Anm. 7), S. 17: »Maria überragt die ganze übrige Kirche, doch im Innern der Kirche selbst; sie überragt die übrigen Glieder der Kirche, ist aber nur in inadäquater Weise von der Gesamtheit verschieden.«

Marienkult unserer Kirche nicht nur zu verstehen suchen, wir müssen ihn auch vom Ganzen unseres Glaubenssystems und vom Ganzen unseres christlichen Weltverständnisses her beurteilen und bewerten, und so in unserer Besinnung klären, was geworden ist, und wenn notwendig korrigieren, d. h. hinwegnehmen, was unbegründet oder gar unbegründbar erscheint, und hinzufügen, was zu fehlen scheint¹⁶. Das brauchte seine Zeit. Man kann zur Stunde sagen, daß sie nicht ungenutzt verstrichen ist, was die Mariologie betrifft. Die Stunde der Pastoral ist jetzt gekommen.

Der Sachverhalt – Theologische Grundlegung

Die seelsorgliche Aufgabe bedarf der theologischen Fundierung. Sie muß sich, wie angedeutet, vor allem dem Begriff »Marienfrömmigkeit« zuwenden. In der vorkonziliaren Periode verstand man darunter unbefangen die unmittelbare Ansprache Mariens. Ungezählte Gebete, Lieder, Litaneien machten ihre Person zum Gegenstand der Verehrung. Das legte die christotypische Perspektive auch sehr nahe. War Maria ganz auf Christi Seite, dann war es wichtig, sich wie an ihn so auch an sie zu wenden. Wer Gnade will, muß die Gnadenmittlerin anrufen.

Ein solches direktes Marienlob ist zweifellos sachlich und theologisch begründet. Auch wenn man es nicht schon, wie L. Scheffczyk, in der Hl. Schrift angedeutet findet¹⁷, sondern sich des relativ späten Auftretens in der Frömmigkeitsgeschichte bewußt bleibt, muß man es doch als genuinen Bestand der christlichen Tradition ansehen. Auch und gerade die kommunikale Ekklesiologie erkennt es als berechtigt an. Wegen der Inkarnation kann Gott nicht nur in sich geehrt werden, sondern auch alle die Personen sind – um Gottes willen – ehrwürdig, die in seine Heilspläne einbezogen wurden. Gott ist nie ohne Gottes Volk; ehrt man dessen ausgezeichnete Glieder, ehrt man immer ihn allein. Das Leitmotiv der christlichen Heiligenverehrung gibt die ganz aus augustinischem Geist verfaßte Heiligenpräfation (I) des neuen Missale an: »Die Schar der Heiligen verkündet deine Größe, denn in der Krönung ihrer Verdienste krönst du das Werk deiner Gnade.« Das Gotteslob durch das Lob der Heiligen führt uns zugleich in die Gemeinschaft des Heiles ein: »Du schenkst uns in ihrem Leben ein Vorbild, auf ihre Fürsprache gewährst du uns Hilfe und gibst uns in

¹⁶ J. Auer, Um die dogmatische Begründung des katholischen Marienkultes: Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (Hrsg.), *Maria im Kult* (Mariolog. Studien III). Essen 1964, S. 22. Das Referat (vollständig S. 21–38) wurde auf einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft im August 1974 vorgetragen. Vgl. im gleichen Band M. D. Koster, Reformatorische und katholische Grundansichten über den Marienkult, S. 177–191.

¹⁷ Neue Impulse zur Marienverehrung. St. Ottilien 1974, S. 23 unter Hinweis auf Lk 1,28, 41–45 und 2,34 f.

ihrer Gemeinschaft das verheißene Erbe«¹⁸. Das alles gilt selbstredend auch von Maria ¹⁹.

Ungesunde Überschwänglichkeiten haben keinen Raum mehr: von Anfang an wird dem Mißverständnis gewehrt, bei der Heiligenverehrung handele es sich um bloßen Heroenkult. Allerdings fragt sich jetzt, weshalb man Maria in besonderer Weise ehren solle. Genügt nicht ein Fest Allerheiligen, in dem man dem theologischen Erfordernis Rechnung trägt, oder anders: müßte nicht dem Marienkult gleichgeordnet und gleichberechtigt ein Antoniuskult und eine Aloysiusverehrung zur Seite treten? Dies aber entspräche der eindeutigen Tradition in keiner Weise. Wie läßt sich ein Vorrang begründen?

Die kommunionale Ekklesiologie hat deutlich gemacht, daß die Rolle und der Rang im Gottesvolk von der jeweiligen besonderen Berufung und der daraus sich ergebenden Sendung einer Person bestimmt werden. Hier aber hat Maria eine einzigartige und unvergleichbare Stellung. Gott hat sie zur Mutter seines Sohnes erwählt. Damit ist eine Tatsache angegeben, die sicher zuerst einmal biologische Konsequenzen hat, aber sich darin nicht erschöpft. In gewisser Weise gilt dies von jeder menschlichen Mutterschaft. Zwischen jeder Mutter und ihren Kindern werden geistige Beziehungen geknüpft, aus denen sich ein enges und so unwiederholbares Liebesverhältnis ergibt. Über diesen Umstand hinaus aber liegt das Singuläre dieser Mutterschaft zu Jesus darin, daß sie allein durch Gott begründet ist. Er und niemand sonst ergreift die Initiative; aber er ergreift sie geschichtlich, das heißt, dadurch, daß er einen Menschen ruft und fragt und auf sein Ja hin in den Vollzug seiner Pläne einschaltet. Dieser besonderen Berufung entspricht eine besondere Sendung. Man kann geradezu von einem eigenen »Amt« Mariens sprechen. Es ist ganz vom Gesetz der Inkarnation geformt. Diese ist nun kein ephemeres Geschehen, das dem Material der Geschichte anheimfällt zur Archivierung, sondern eines, das sich für alle kommenden Zeiten geschichtsverändernd und geschichtskonstitutiv bemerklich macht. An dieser bleibenden Bedeutung partizipiert auch Mariens Sendung und Amt. Das Jawort gehört damit, wie H. Urs von Balthasar dies formuliert, »zu den Bedingungen, die erfordert sind, damit Gottes Wort wirklich bis zu uns hin gelangt und zum Weg wird, den wir Menschen beschreiten können . . . Das Voraus-Sein der Mutter, das zur Erstellung des Weges zwischen Gott und uns gehört, besagt nicht ihre Isolierung, sondern die Eröffnung der Möglichkeit, daß auch wir Jasager werden, daß das Wort auch

¹⁸ Meßbuch für Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Einsiedeln usw. 1976, S. 430 f.

¹⁹ Näheres habe ich ausgeführt in meinem Beitrag Theologische Perspektiven marianischer Frömmigkeit. In: W. Beinert (Hrsg.), Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung. Freiburg ²1977, S. 27–45.

bis zu uns gelange und wir in ihm bis zu Gott«²⁰. Man kann demnach vom Heilsgeschehen in und durch Christus nicht reden und von Maria schweigen. Man kann, auch dies ist mitgesagt, nicht am Heilsgeschehen personalen Anteil haben, gäbe es nicht dieses »bleibende Voraus«²¹. Damit aber haben wir die innerste Tiefe der Begründung marianischer Frömmigkeit erreicht. Sie erscheint letztlich als Ausdruck integraler Verehrung Jesu Christi.

Wenn dem so ist, dann wird auch klar, daß der Marienkult zwar die subjektive Hinwendung zur Person der Mutter Christi einschließt, sich aber nicht damit begnügen kann. Er wird erst dann voll geleistet, wenn die heilsgeschichtlichen Verhältnisse zum Tragen kommen, die wir gerade angedeutet haben. In diesem Moment aber eröffnen sich auch die pastoralen Möglichkeiten.

Die Gottesmutterschaft ist das Ergebnis eines Dreischritts: Maria glaubt; ihr Glaube wird in der Gnadenwahl gefordert; sie gibt aus dem Glauben Gott die Antwort. Daraufhin ergeht Gottes Wort in die Welt und dies ist der Grund ihres Heiles. Eine heilsgeschichtliche Betrachtung erkennt unschwer, daß darin der Sonderfall eines Grundmusters realisiert wurde, das uns immer wieder in der Geschichte der Erlösung begegnet. Es schlägt vor allem auch in der Kirche durch. Sie ist, nach den Worten von »*Lumen gentium*«, »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«²². Man kann diese Worte auch auf Maria beziehen. Diese erscheint also – und auch dies ist eine alte Tradition der Kirche – als Urbild oder Typus der Kirche²³. Das ist ein Begriff, der seinen Inhalt nach bereits das Marienbild des Neuen Testamentes kennzeichnet. In einer Analyse der lukanischen Mariologie stellt J. Ratzinger fest: »Sie *ist* das wahre Israel, in dem Alter und Neuer Bund, Israel und Kirche trennungslos eins sind. Sie ist das ›Volk Gottes‹, das Frucht trägt aus Gottes gnädiger Macht«²⁴. Auch die klassischen Glaubensaussagen der Kirche über die Mutter Christi sind im Grund nur die Artikulationen dieses Sachverhaltes²⁵.

²⁰ Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet (Beten heute 9). Einsiedeln 1977, S. 6.

²¹ Ebd.

²² *Lumen gentium* 1.

²³ Zur Tradition vgl. A. Müller, *Ecclesia-Maria*. Fribourg 1955.

²⁴ Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche. Einsiedeln 1977, S. 41. Vgl. auch R. Laurentin, Mutter Jesu-Mutter der Menschen (Anm. 7), S. 71–74. Wie das Zitat andeutet, gewinnt das Alte Testament auch hier eine neue Bedeutung als Kommentar zum Neuen Testament.

²⁵ Das Dogma von der Jungfräulichkeit meint wesentlich die Tat des göttlichen Neubeginns durch Christus, der in Maria anhebt und im neuen Gottesvolk sich weltweit durchsetzt. Die Unbefleckte Empfängnis verweist auf die universale Erlöserschaft Christi, die sich in voller Weise an Maria auswirkt, aber der ganzen Kirche als Braut ohne Makel und Runzeln zugedacht ist. Die Verherrlichung Mariens (*assumptio*) ist die Auswirkung der

Für die Pastoral ergibt sich daraus, daß sie bemüht sein muß, Maria nicht so sehr als »Vorbild« denn als »Leitbild« der christlichen Existenz zu zeichnen. Einem *Vorbild* eifert man nach, indem man möglichst viele Züge seines Lebens und Charakters zu imitieren sucht. Wie problematisch dies (nicht nur an sich, sondern gerade in unserem Falle) ist, hat Paul VI. nachgewiesen²⁶. Im Begriff des *Leitbildes* wird dagegen auf die maßgeblichen und bleibenden Momente abgehoben, die auch in anderen Situationen für andere Menschen verbindlich sind, sofern sie entsprechend in die neuen Verhältnisse übertragen werden. Das Vorbild ist zu kopieren; ein Leitbild ist maßstäblich zu übertragen.

Es bleibt also die Frage, wie Maria heute das Leitbild des Christen zu sein vermag. In einer Gesellschaft, die zunehmend resignative Züge zeigt, ist dieser unter doppelten Druck gestellt. Ihn plagen nicht nur die allgemeinen Kümmernisse, sondern dazu noch die Ohnmacht einer defensiven Kirche. Ihr Sinn, ihr Ziel, ihre Erfolgsaussichten unterliegen seinem Zweifel. In dieser Not kann der Blick auf Maria notwendend werden. Sie erscheint als mächtiges Zeichen der Hoffnung: denn in ihr ist die Kirche tatsächlich und unwiderruflich an ihr Ziel gekommen. Gott steht treu zu seiner Verheißung, wie man hier ersieht – und so können auch wir es mit der Kirche und in der Kirche wagen²⁷.

Ist Maria das Urbild der Kirche, dann lassen sich an ihr auch die Modalitäten ablesen, durch die man zur Erfüllung der Hoffnung gelangt. Maria, die auserwählte Tochter Gottes, ist zugleich die Frau, die jene Nacht und jenes Dunkel am eigenen Leib erfahren hat, in denen sich erst die Hoffnung wirklich konturiert. Unsere Situation ist, so gesehen, von höchster Normalität: der Weg der Kirche ist und bleibt die *via dolorosa*, der Weg zum Kreuz, der auch der *mater dolorosa* nicht erspart geblieben ist.

Der Grund dieses konstitutiven Dunkels ist der Glaube; seine Tiefe bestimmt das Maß der Einsamkeit. *Glauben* in seiner ganzen Radikalität besagt nicht weniger als dies: der Mensch muß sich zu Gott begeben ohne jede natürliche Basis, von der aus er sich aufmachen kann und die ihn irgendwie noch tragen würde²⁸. Er wird in eine Bewegung gebracht, die allein durch die Anziehungskraft Gottes ermöglicht ist. Der Mensch erscheint als einer, der sich zwar in Freiheit aufgemacht hat, aber der dann in dieser Freiheit sich bedingungslosem Gehorsam unterwerfen muß. Genau

Vollerlösung, zu der die gesamte Kirche berufen ist. Zur Gottesmatterschaft vgl. die obigen Überlegungen.

²⁶ *Marialis cultus* nr. 35 f., S. 75–77.

²⁷ Das alte Bild von Maria als Meeresstern bekommt neue Aktualität. Vgl. den Hymnus »Ave Maris Stella«. Auch das so unhandliche Assumptio-Dogma entfaltet unter diesem Aspekt neue Leuchtkraft.

²⁸ Damit ist die Notwendigkeit der »praeambula fidei« nicht in Frage gestellt; sie tritt aber, wie der Name sagt, nicht selber in den eigentlichen Glaubensakt ein.

dies ist die Situation Mariens in der Verkündigungsszene. Dies aber ist auch je und je die Situation einer Kirche, deren äußere Subsidiën immer geringer werden, und die der Glaubenden, denen die tradierten Glaubensformeln immer fragwürdiger werden.

Die im Glauben notwendige Hingabe manifestiert sich in der Liebe. Maria hat diese Verwirklichung des Glaubens nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in vollem Maß geleistet von ihrem ersten Auftreten bei der Verkündigung bis zum letzten in der Mitte der jungen Kirche. Sie ist die Frau, die ganz für Gott da ist und aus diesem Grund sich ganz den Menschen zuneigt²⁹. Damit wird dem Christen ein wichtiger Maßstab an die Hand gegeben. Das unterscheidende Merkmal der Kirche ist nicht ihre Theologie, sondern ihre Bereitschaft zum Dienen in einer grenzenlosen Katholizität.

Die eigentliche Bewährungsprobe des Glaubens ist die Situation der Schuld und die des Todes, die beide in einem engen Zusammenhang durch die Offenbarung gestellt sind. Vor ihnen erhebt sich unabweisbar die Frage nach dem Sinn des Seins, die die menschliche Grundfrage ist. Das gilt auch für die Mutter Jesu. Das Dogma von ihrer Unbefleckten Empfängnis besagt bekanntlich nicht, sie sei außerhalb des Schuldzusammenhangs der Menschheit gewesen, sondern nur, daß sie ihm in einer besonderen Weise entnommen wurde. Es bedeutet auch nicht, sie sei unberührt von der Sünde in dieser Welt geblieben; diese hat sie vielmehr immer wieder tangiert, auch wenn sie ihr nie erlegen ist. Von den Verdächtigungen gegenüber ihrer Mutterschaft bis hin zur Erfahrung der Ablehnung ihres Sohnes und schließlich seiner Hinrichtung auf Grund menschlicher Schuld ist sie Belastungen ausgesetzt, die sie wegen der eigenen Sündenfreiheit nicht minder, sondern vermehrt erlebt. Die heillose Verbindung von Schuld und Tod, die sich uns gegenwärtig auf der Terroristenszene präsentiert und ganze Völker an den Rand der Verzweiflung bringt, führt uns heute in jene Belastung, die der Glaubende wie eh und je zu tragen hat. Es wird uns aber auch klar, daß die Sünde und ihre Folgen nicht anonymen Mächten entstammen, sondern an die Macht gelangen, weil Menschen ihr Maß dazu beitragen. Maria ist die Verheißung Gottes, daß trotzdem die Macht des Todes nicht die letzte und die innerlich bestimmende Realität dieses Kosmos sind. Durch Christus ist sie dem Gesetz des Verderbens enthoben worden – und darauf gründet sich die Hoffnung, daß er an uns, den Gliedern seiner Kirche, nicht anders handeln wird.

Da wir keinen vollständigen Katalog der Leitbildfunktionen Marias aufzustellen beabsichtigen, mag das Gesagte als Hinweis genügen. Es kann und muß freilich ergänzt werden. So wäre zu reden von der inneren Freiheit der

²⁹ Auf seine Weise verdeutlicht dies der Satz von der immerwährenden Jungfräulichkeit der Gottesmutter.

Mutter Christi, von ihrer prophetischen Rolle und von ihrem Charisma, in dem das Zeugnis von Gottverbundenheit und Weltüberwindung gegeben wird. Eine Frage wäre auszusprechen, die in der neueren Marienliteratur eine wachsende Bedeutung zu gewinnen scheint: Maria als Bild der »neuen Frau«, die Hinweise geben kann zur Lösung des Problems, das heute die Stellung der Frau in der Kirche darstellt³⁰. Diese Dinge genannt zu haben, muß hier genügen. Wir haben uns dem letzten Fragenkomplex zuzuwenden.

Das Sachdienliche – Hinweise für die Praxis

Der Umsetzung der theologisch begründeten und gesicherten Marienfrömmigkeit in die unmittelbare Seelsorge stellen sich hauptsächlich zwei Schwierigkeiten entgegen. Die erste hat vornehmlich subjektiven Charakter. Eine solche Transposition hat zur Voraussetzung, daß der mit der Verkündigung beauftragte Christ sich selbst dem Mariengeheimnis theologisch wie geistlich erschlossen hat. Die Pastoral beginnt auch hier beim Pastor. Erfreulicherweise stehen ihm ausgezeichnete Hilfsmittel zur Verfügung³¹, die sowohl vom dogmatischen³² wie vom spirituellen Aspekt aus³³ hervorragend in die neue Sicht der Marienkunde einführen und imstande sind,

³⁰ Auf die Einseitigkeiten, die das frühere Marienbild provozierte, weist W. Dirks, Der Mann in der Kirche. In: HPTH IV, S. 270 sowie H. Urs v. Balthasar, Das marianische Prinzip. In: ders., Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister (Herder-Bücherei 393). Freiburg 1971, S. 65–72 hin. Welche Implikationen die erneuerte Sicht hat, machen, in verschiedenem Ansatz, J. Ratzinger, Die Tochter Zion (vgl. Anm. 24), vor allem S. 9–27; L. Scheffczyk, Neue Impulse (vgl. Anm. 17), S. 94–101; P. Schmidt, Maria – Modell der neuen Frau. Perspektiven einer zeitgemäßen Mariologie. Kevelaer 1974 deutlich.

³¹ Umfassende Bibliographien zur Mariologie geben die Zeitschriften »Ephemerides mariologicae« (Internat. Review of Mariology), Madrid 1950 ff. und »Marianum«, Rom (ab 1966). Eine kommentierte Literaturübersicht liefert E. R. Carroll, Theology on the Virgin Mary 1966–1975. In: ThSt 37 (1976), S. 253–289. Aus der Sicht des Praktischen Theologen haben wir P. Schmidt, Maria in Verkündigung und Katechese. Ein kritischer Literaturbericht. In: »Diakonia« 5 (1974), S. 284–288. Die wichtigste (vor allem deutschsprachige) Literatur bis 1973 habe ich zusammengestellt in dem Buch Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie (Theol. im Fernkurs 1). Freiburg 1975. Die bibliographischen Angaben in den nächstfolgenden Anmerkungen berücksichtigen vornehmlich die seitdem erschienene Literatur.

³² J. Auer, Der Glaube Mariens. Leutesdorf 1974 – W. Beinert, Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie (Theologie im Fernkurs 1). Freiburg 1975; ders., Maria und die Kirche – heute. Leutesdorf 1974; F. Furger (Hrsg.), Maria, Mutter des Herrn. Fragen und Antworten. Freiburg i. Ue. 1975; L. Scheffczyk, Neue Impulse zur Marienverehrung. St. Ottilien 1974 – A. Smitmans, Maria im Neuen Testament. Stuttgart 1970 (exegetisch) – G. Söll, Abschied von Maria? Donauwörth 1974.

³³ H. Feld, Maria. Weltliche Meditationen über kirchliche Dogmen. Düsseldorf 1977; W. Herbsttrith, Maria und die Erneuerung der Kirche. Meditationen zu Texten der Heiligen Schrift. Bergen-Enkheim o. J.; K. Kiermaier, Marienpsalter. Regensburg 1976; B. Welte, Maria, die Mutter Jesu. Meditationen. Freiburg 1976. J. Ratzinger, Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche (Kriterien 44). Einsiedeln 1977.

fruchtbare Anregungen zu geben. Eine besondere Stelle sollte dabei die Lektüre des mehrfach erwähnten päpstlichen Schreibens »*Marialis cultus*« einnehmen, in dem Richtlinien für eine aus dem Geist von Schrift, Liturgie, modernem anthropologischem Verständnis und ökumenischer Bereitschaft erwachsende Marienfrömmigkeit zu finden sind.

Die zweite Schwierigkeit resultiert aus den objektiven Verhältnissen. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß der Bewußtseinsstand der normalen Gemeinde in unserer Frage sehr geteilt ist. Einige sind noch voll der vorkonziliaren Mariendevotion verhaftet, anderen (es dürfte die Mehrzahl sein!) ist Maria fremd geworden. Für die Pastoral ergibt sich daraus als einzige therapeutische Methode eine umfassende Verkündigung. Zuerst ist die theologisch-geistliche Sicht des heutigen katholischen Denkens zu vermitteln, das sich übrigens zunehmend der Unterstützung auch von nicht-katholischen Theologien erfreuen kann ³⁴.

Der erste Ort dafür ist die Predigt. Seitdem freilich kein einziger Marienfeiertag in unseren Landen mehr »geboten« ist, sind die zwanglos sich anbietenden Gelegenheiten stark eingeschränkt. Sie sind aber nicht völlig genommen worden. Schon immer wurden bestimmte Zeiten des liturgischen Jahres zu thematischen Predigten benutzt; am bekanntesten sind einst die Fastenvorträge gewesen. Sie werden kaum mehr in der bisherigen Form als Sonderverkündigung belebt werden können, wohl aber geben diese Zeiten Raum für eine systematische Erwachsenen Katechese innerhalb des normalen Sonntagsgottesdienstes. Für eine Behandlung des marianischen Themas eignet sich vornehmlich die Zeit des Adventes, die stark heilsgeschichtlich bestimmt wird. Paul VI. macht eigens darauf aufmerksam, »wie die Adventsliturgie durch die Verbindung der Erwartung der glorreichen Wiederkunft Christi mit der verehrungswürdigen Gedächtnisfeier der Gottesmutter ein glückliches Gleichgewicht im Kult darstellt, das als wegweisend angenommen werden kann, um jedes Bestreben zu verhindern, wie es bisweilen in einigen Formen der Volksfrömmigkeit der Fall war, die Marienverehrung von ihrem notwendigen Beziehungspunkt zu lösen, nämlich von Christus« ³⁵. Auch die traditionellen »Marienmonate« Mai und

³⁴ H. Asmussen, *Maria, die Mutter Gottes*. Berlin ³1974; R. Baumann, *Marias Stunde kommt. Das dritte Wort vom Kreuz*. Aschaffenburg 1974 – St. Benko, *Protestanten, Katholiken und Maria. Eine kritische Darstellung der römisch-katholischen und der protestantischen Äußerungen zur Mariologie* (Theol. Forschung 51). Hamburg-Bergstedt 1972; H. Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung* (Kirche u. Konfession 13). Göttingen 1968; G. Miegge, *Die Jungfrau Maria* (Kirche u. Konfession 2). Göttingen 1962; K. Schlink, *Maria – Der Weg der Mutter des Herren. Das Zeugnis der Schrift über ihr Leben in der Nachfolge*. Darmstadt ³1960. Eine sehr informative Zusammenstellung katholischer, evangelischer und orthodoxer Texte zum Thema hat die Arbeitsgemeinschaft christl. Kirchen in Hamburg in ihren Informationen »Einheit der Christen in Hamburg« 4 (1976), Heft 7/8 herausgebracht. Man darf in diesem Zusammenhang auch Schalom Ben-Chorin, *Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht*. München 1971 erwähnen.

³⁵ *Marialis cultus* nr. 4, S. 35.

Oktober geben den Anlaß, die Verkündigungsaufgabe wahrzunehmen. Die pastorale Bildungsarbeit findet manche Gelegenheit, in Kernkreisen und auf den verschiedensten Ebenen von der Jugendarbeit bis zur Altenseelsorge das Thema zu entwickeln.

Freilich kann diese mehr theologische Bereitung nur der erste Schritt sein. Die damit einsichtig gemachte Haltung verlangt nach Einübung. Sie geschieht vorrangig durch den Gottesdienst, wobei wiederum an erster Stelle die amtliche Liturgie zu stehen hat. Sie schenkt auch in ihrer erneuerten Gestalt Anregung in überreichem Maße³⁶. Denn sie vermag sowohl die partikularen Frömmigkeitsformen ins kirchlich-amtliche Beten zurückzuholen wie auch für sie Inspirationen abzugeben. Praktisch kann dies etwa durch das Angebot einer entsprechend vorbereiteten, gestalteten und gedeuteten Abendmesse an den Marien Tagen geschehen. Aber auch die nicht-eucharistischen Gottesdienstformen – die Wortgottesdienste, Litaneien und Andachten – behalten ihren Wert. Um sie zu gestalten, kann man sich ausgezeichnete Hilfsmittel bedienen³⁷. Sie gestatten auch bei der Beibehaltung gebräuchlicher äußerer Formen die geistliche Einübung in eine heilsgeschichtlich orientierte Marienverehrung. Der Möglichkeiten sind so viele, daß oft die Qual der Wahl entstehen mag. Das sollte uns erinnern, daß Vielfalt froh macht. Dieses Prinzip anzuwenden bedeutet nicht, man müsse nun zwanghaft immer neue Formen erfinden, durch die der Gottesdienst gestaltet würde. Pastorale Klugheit wird sich eher an den biblischen Hausvater halten, der Neues und Altes aus seinem Schatz hervorholt. So allein wird das Alte zum Neuen umgewandelt und der gleiche Geist gewahrt.

Eine besondere Chance für eine solche Verbindung, die zum Wandel führt, bietet der ebenso oft empfohlene wie vernachlässigte Rosenkranz. Die herkömmliche Form, in der er meist gebetet wird, ist kein kanonisches Gesetz. Schon vor Jahren hatte in der damaligen Situation der Jugendbewegung der sogenannte »Altenberger Rosenkranz« mit einigem Erfolg versucht, in diese wichtige Form des Meditierens vor Gott einzuführen. Seine Bedeutung erschließt sich in der Gegenwart vielen Menschen von neuem, wenngleich der Weg dazu nicht christliche, sondern oft fernöstliche Praktiken waren. Man muß von neuem deutlich machen, daß auch den Christen eine solche Weise der Betrachtung zur Verfügung steht, und Wege

³⁶ Teil II des von mir herausgegebenen Werkes *Maria heute ehren*. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Freiburg ²1977, bietet entsprechende Anregungen zu jedem Mariengedenktage des neuen Meßbuches.

³⁷ A. Bauer u. a. (Hrsg.), *Mutter des Erlösers und der Erlösten* (mit Gemeindeheft). Stuttgart ²1974; H. Hamm, *Marianische Wortgottesdienste*. Limburg 1975; G. Kremer, *Marienlob*. Gladbeck 1974; B. Moos, *Maria. Der Glaube hat viele Gesichter*. Kinder erfahren die Mutter Jesu. München 1976; Th. Schmidkonz, *Maria – Gestalt des Glaubens*. Meditationen, Fragen, Gebete. Luzern/München ⁵1975; *Seelsorgeämter der Berliner Bischofskonferenz* (Hrsg.), *Marienwerkbuch*. Graz/Wien/Köln 1977. Die beiden letztgenannten Werke bieten wohl die meisten Anregungen.

finden, sie zeitgemäß zu erschließen. Es gibt eine Reihe von Büchern, die gute Hilfestellung leisten ³⁸.

Propädeutischen pastoralen Wert haben verschiedene Praktiken und Gebräuche der marianischen Devotion, die zwar nicht neu sind, doch neu belebt werden können. Wir besitzen immer noch einen reichen Schatz an Werken der Dichtung und der bildenden Kunst, die das heilsgeschichtliche Wirken Marias verdeutlichen. Die praktische Erfahrung zeigt, daß gerade junge Menschen eine erstaunliche Aufgeschlossenheit für echte Meisterwerke aller Epochen haben. Wer es versteht, sie zu interpretieren, kann neue Wege zur Marienfrömmigkeit mit Leichtigkeit eröffnen.

In der augenblicklichen Situation leidet die Pastoral nicht Not an Mitteln, sondern eher Not an Phantasie. Man muß die Mittel zur Hand nehmen und intelligent einsetzen. Mechanische Anwendungsweisen sind ver sagt. Dabei gilt der alte Satz, daß dort ein Weg ist, wo ein Wille da ist.

Uns kam es an dieser Stelle nur darauf an zu zeigen, daß der Weg, um den es ging, kein beliebiger Pfad ist, sondern eine Straße, die mitten ins Herz Gottes zielt. Dann aber ist unser Wille zur Entscheidung aufgerufen. Wenn dies klar gesehen wird, dann ist es die größte Chance, die der Pastoral aus der Marienfrömmigkeit geschenkt wird.

³⁸ H. Urs v. Balthasar, Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet (Beten heute 9). Einsiedeln 1977; R. Graber, Die Geheimnisse des Rosenkranzes. Würzburg o. J.; L. Holtz, Mysterium und Meditation. Rosenkranzbeten heute. Trier 1976; H. Steffens, Betrachtender Rosenkranz. Gladbeck ³1976.

Der Heilige Stuhl und die Abrüstung

Anmerkungen zu einem römischen Dokument

Von Heinz Trettner

Im folgenden veröffentlichen wir das erste Kapitel des ersten Teiles des von der Päpstlichen Kommission »Justitia et Pax« herausgegebenen Dokuments »Der Heilige Stuhl und die Abrüstung«. Dieser erste Teil steht unter dem Titel »Abrüsten«. Der zweite ist überschrieben mit »Den Krieg durch andere Methoden ersetzen«. Der Heilige Stuhl hat das Dokument im Frühjahr 1976 als Antwort auf die Aufforderung der Generalversammlung der UN vom 12. Dezember 1975 durch seinen ständigen Beobachter Msgr. Giovanni Cheli den Vereinten Nationen zugeleitet. Von diesen wurde es an die Vertreter aller Mitgliedstaaten verteilt. – Der in französischer Sprache verfaßte Text erschien am 3. Juni 1976 im »Osservatore Romano«. Übersetzungen liegen vor in Deutsch, Englisch, Italienisch, Portugiesisch und Spanisch unter der Verantwortung der Päpstlichen Kommission »Justitia et Pax«, Palazzo San Calisto, Vatikanstadt. – Es verdient in Erinnerung gebracht zu werden, daß diese Päpstliche Kommission am 6. Januar 1967 ad experimentum eingerichtet und am 16. Dezember 1976 durch Motu Proprio in den Rang eines ordentlichen Kurienorgans erhoben wurde. Im Jahre 1977 wurde die Hälfte des Personalbestandes der Kommission erneuert.

Das Motto des Heiligen Vaters zum diesjährigen Weltfriedenstag lautete: »Nein zur Gewalt – ja zum Frieden«. Jeder Christ, jeder Mensch guten Willens wird diesem Motto zustimmen, weil das Gut, zu dessen Verwirklichung und Stärkung hier aufgerufen wird, eines der höchsten und notwendigsten für das Wohl der Menschheitsfamilie ist. Es dürfte auch keine Frage sein, daß die überwiegende Zahl der Menschen aller Kontinente und aller Religionen der Kirche eine besondere Legitimation, in dieser Frage zu mahnen und zu fordern, zuerkennt, ja geradezu darauf wartet, daß die Kirche ihr Wächteramt wahrnehme. Wenn es sich aber so verhält, dann ist die Verantwortung für alle diejenigen vatikanischen Instanzen, die an der Realisierung und Konkretisierung des Wächteramtes beteiligt sind, heute in dieser Frage besonders groß. Denn auch das Wort der Kirche zur Frage der Friedenssicherung kann der Gefahr der Entwertung unterliegen, dann nämlich, wenn dieses Wort von Gläubigen und Bürgern propagandistisch verstanden oder mißverstanden wird: Wenn also der Anschein entstünde, hier werde einseitig Partei ergriffen, sehr schwierige Probleme grob vereinfacht, an der Faktenlage vorbeigesehen und für Lösungen geworben, die in den Augen vieler Bürger und Christen entweder keine Lösungen sind oder aber als Zugeständnisse an welche Parteiung auch immer begriffen werden. Nicht zuletzt entscheiden über solche – gewiß falsche – Eindrücke Sprache und Diktion, in der diese Veröffentlichungen erfolgen. Sie sollten jeden Anschein von Agitation vermeiden. Der mündige Bürger und Christ muß besorgt sein, wenn er glaubt festzustellen, daß kirchliche Stellungnahmen zu zeitlichen Fragen in der Sache unzulänglich und im Ton unangemessen

sind. Die Glaubwürdigkeit der Kirche, zu den entscheidenden Fragen der Zeit zu sprechen, stünde dann auf dem Spiel. Moralische Urteile ohne Nachweis von Sachverstand, ohne den hinlänglich deutlich gemachten Willen, die politische Konstellation voll ernst zu nehmen, fördern nicht die notwendige Gemeinsamkeit all derer, die sich unermüdlich für die Friedenssicherung heute einsetzen. Es war die Sorge um die Glaubwürdigkeit kirchlicher Stellungnahmen zu zeitlichen Fragen, die Heinz Trettner veranlaßt hat, sich so ausführlich mit dem ersten Teil des Dokuments der römischen Kommission auseinanderzusetzen.

Im anschließenden Beitrag ist der Originaltext des Dokuments kursiv gesetzt. Die Anmerkungen folgen im normalen Schriftsatz.

I. Der Rüstungswettlauf

Er ist uneingeschränkt zu verurteilen

ANMERKUNG: Mit dem »Sammelbegriff« Rüstungswettlauf wird ein weltweites, sehr komplexes Geschehen in unserer heutigen Welt bezeichnet, das in jeder Hinsicht in sich widersprüchlich und schillernd, schwer zu beschreiben und noch schwerer zu beurteilen ist. Wissenschaftlich verlässliche Statistiken fehlen vielfach. Aber schon die Tatsache, daß neunzig Prozent des Waffenhandels durch Staaten und nicht durch private Unternehmen getätigt werden, weist darauf hin, daß die politischen Gründe die geschäftlichen dominieren, ohne letztere auszuschließen. Die Aufrüstung des eigenen Staates oder befreundeter Staaten kann sehr verschiedenen Motiven entspringen. Man muß also differenzieren, und die Bewertung des Einzelfalles muß sich nach der Stichhaltigkeit und der moralischen Qualität der Gründe richten, wobei friedenserhaltende und freiheitssichernde Rüstungsanstrengungen positiv, Herrschaft anstrebende und Unruhe stiftende negativ zu beurteilen sind.

Auch wenn er von der Sorge um berechnete Selbstverteidigung getragen wird, wegen der Art moderner Waffen und angesichts der Gesamtlage der Welt (Lahmlegung der Atomkräfte: da in ihren gegenseitigen Beziehungen jeder größere Konflikt ausgeschlossen ist, entstehen um so mehr kleinere Konflikte am Rand der durch Kernwaffen abgesicherten Zone)

ANMERKUNG: Die Superkräfte – um diese handelt es sich hier – werden keineswegs lahmgelegt, sondern nur daran gehindert, ihre gegenseitigen Konflikte gewaltsam auszutragen.

Gerade das ist ja die friedenserhaltende Wirkung der sogenannten »wissenschaftlichen Waffen«, die ihre Existenz rechtfertigt und eine Zukunft ohne Weltkriege verspricht. Daß es eine durch Kernwaffen abgesicherte Zone gibt, ist zutreffend und zu begrüßen, denn auch zwischen diesen Zonen kann es keinen Krieg mehr geben, wodurch die Friedenszone auf einen beachtlichen Teil der Welt ausgedehnt worden ist.

Daß durch die Befriedung der Atomkräfte um so mehr kleinere Konflikte am Rande entstehen sollen, ist *prima facie* nicht einzusehen. Ein Kausalzusammenhang müßte erst nachgewiesen werden. Außerdem ist es fraglich, ob die kleineren Konflikte zahlreicher geworden sind als früher.

bedeutet der Rüstungswettlauf:

1. Eine Gefahr: Ob die Waffen ganz oder teilweise eingesetzt oder nur angedroht werden, durch sie wird die Abschreckung bis zur Erpressung getrieben und zur Norm der zwischenstaatlichen Beziehungen

ANMERKUNG: Diese Behauptung ist in sich unlogisch. Das Gleichgewicht der Kräfte bedeutet Abschreckung beider Seiten und damit auch eine Sperre für jede Erpressung.

Erstmals in der Geschichte kann auch ein kleiner Staat – falls er Atomwaffen besitzt – frei mit einem größeren verhandeln. Er ist nicht mehr erpreßbar.

Die atomaren Habenichtse müssen sich mit einer Atommacht verbünden, wenn sie ähnliche Sicherheit genießen wollen. Erst ein erhebliches Ungleichgewicht der Kräfte kann die Erpressung wieder möglich machen.

Davon daß der Rüstungswettlauf die Abschreckung zur Norm der zwischenstaatlichen Beziehungen macht, ist in der Wirklichkeit nichts zu spüren. Noch nie hat es in der Welt so viele Konferenzen, Ministerbesuche und demokratische internationale Institutionen gegeben wie heute. Alle diese Einrichtungen und Aktionen können nicht als erpresserische Normen bezeichnet werden, es sei denn, man hänge einem überholten Verständnis nationaler Souveränität an. Diese ist längst nicht mehr absolut, sondern nur noch relativ.

»Justitia et Pax« verweist an dieser Stelle auf die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes«, Nr. 80: »Ja, wenn man alle Mittel, die sich schon in den Waffenlagern der Großmächte befinden, voll einsetzen würde, würde sich daraus eine fast totale und gegenseitige Vernichtung des einen Gegners durch den andern ergeben, abgesehen von den zahllosen Verwüstungen in der Welt, die dem Gebrauch solcher Waffen als verhängnisvolle Nachwirkungen folgen.« Diese Schilderung der furchtbaren Folgen eines Atomwaffeneinsatzes ist völlig zutreffend. Daraus bezieht die Abschreckungspolitik ihre Wirkung.

Diese Nr. 80 deckt aber nicht die Behauptungen der Kommission in Ziff. 1.

2. Eine Ungerechtigkeit. Tatsächlich ist er:

a) Eine Verletzung des Rechts durch den Primat der Gewalt: Die Anhäufung der Waffen wird zum Vorwand für einen Wettkampf um die Macht

ANMERKUNG: Das Gegenteil scheint mir richtiger zu sein: Das Recht wird geschützt durch die Macht. Zumindest muß diese Umkehrung für alle die Staaten gelten, die sich einer defensiven Außenpolitik befleißigen. Totalitäre Staaten gehen in ihren Rüstungsanstrengungen oft über das Maß des zur Verteidigung Notwendigen hinaus, weil sie die bewaffnete Macht zur Abstützung ihrer expansiven Politik – so oder so – einsetzen wollen. Leider entsteht dadurch tatsächlich ein Wettüben, das nur zu bedauern ist. Trotz dreißigjähriger Abrüstungsverhandlungen hat aber noch niemand einen Weg zeigen können, wie man aus diesem Dilemma herauskommt.

Im übrigen hat das Gleichgewicht der Macht es ermöglicht, dem Recht vermehrt Geltung zu verschaffen. Die ständige Weiterentwicklung des Völkerrechts, die internationalen Gerichtshöfe und Versammlungen sind ein sichtbarer Beweis für die gestiegene Bedeutung des Rechts.

Trotzdem hält die Entwicklung des Völkerrechts offensichtlich mit den umwälzenden politischen und technischen Veränderungen nicht Schritt. Hierfür kann man

aber kaum die Rüstungen verantwortlich machen. Der eigentliche Grund für dieses Hinterherhinken der Rechtsentwicklung sind die auf ideologischen Vorurteilen beruhenden unterschiedlichen Auffassungen von Recht und Gerechtigkeit.

»Justitia et Pax« verweist an dieser Stelle auf eine Ansprache Pauls VI. an das »Studienkomitee für den Frieden« vom 22. 3. 1975, und zwar auf den Satz: »Waffenproduktion und Waffenhandel nehmen weiter zu, schüren Konflikte und vervielfachen die Gefahren eines Krieges.«

Diese Feststellung des Heiligen Vaters trifft ohne Zweifel auf viele Punkte in der Dritten Welt zu. Ebenso muß aber auch gesehen werden, daß durch rechtzeitige Bewaffnung Staaten in die Lage versetzt wurden, ihre Freiheit zu bewahren (z. B. Griechenland und die Türkei). Es muß also differenziert werden.

b) Eine Veruntreuung: Die ungeheuren Summen, die zur Herstellung und Lagerung von Waffen verwendet werden, stellen eine wahre Unterschlagung vonseiten der Führungskräfte der großen Nationen oder der begüterten Bündnissysteme dar

ANMERKUNG: Die Begriffe »Veruntreuung« und »Unterschlagung« stammen aus dem Strafrecht und haben ein entscheidendes Element des Verborgenen und Verheimlichten gemeinsam.

Es ist offensichtlich, daß diese Begriffe in einem Rechtsstaat und einer offenen Gesellschaft fehl am Platze sind

Bei autoritären und totalitären Regimen mögen sie sinnvoll sein, wenn die Rüstungsausgaben das Maß des Notwendigen überschreiten. Über das, was notwendig ist, entscheiden diese Regime natürlich selbst.

»Justitia et Pax« verweist hier auf ein Schreiben Pauls VI. an den Generalsekretär der UN, U Thant, bei der Wiederaufnahme der Arbeiten der »Gruppe der Achtzehn für Abrüstung« in Genf vom 24. 1. 1966: »Es kann nicht geleugnet werden: Jeder Tag der vergeht, macht aufs neue klar, daß es zu keinem beständigen Frieden unter den Menschen kommen kann, wenn kein wirksamer, allgemeiner und kontrollierter Abbau der Waffenvorräte vorgenommen wird. Jeder Tag, der vergeht, läßt ebenfalls den Kontrast immer schmerzlicher und erregender empfinden zwischen den ungeheuren Summen, die zur Fabrikation von Waffen ausgegeben werden, und dem unermeßlichen, noch wachsenden materiellen Elend von mehr als der Hälfte der Menschheit, die immer noch darauf wartet, daß ihre elementaren Bedürfnisse befriedigt werden.«

Diese Worte des Papstes haben nach über zehn Jahren noch ihre volle Aktualität. Seit 1968 hat die Nato ihrer Verteidigungspolitik eine Entspannungskomponente angefügt. Aber trotz aller Vorleistungen dieser Entspannungspolitik haben sich auf dem Abrüstungsgebiet nur geringe Begrenzungen durchsetzen lassen, wobei die vereinbarten Höchstmengen teilweise so hoch waren, daß die Sowjetunion ihre Rüstungskapazität voll ausnützen konnte. Da sie sich auf örtliche Kontrollen grundsätzlich nicht einläßt, bedurfte es der Entwicklung von Raumsatelliten, um wenigstens ungefähr die Einhaltung der Abmachungen überwachen zu können.

Der klare Widerspruch zwischen der verschwenderischen Überproduktion an Rüstungsmaterial und der Summe unbefriedigter Lebensbedürfnisse (Entwicklungs-

länder und die Randgruppen und Armen in der Wohlstandsgesellschaft) ist schon ein Angriff auf jene, die seine Opfer sind. Ein Angriff, der zum Verbrechen wird: selbst wenn man die Waffen nicht tatsächlich anwendet, allein schon durch ihre Kosten töten sie die Armen, denn sie verurteilen diese zum Hungertod.

ANMERKUNG: »Justitia et Pax« verweist hier auf die Radio-Botschaft Pauls VI. vom 22. 12. 1974: »Wir wagen zu wünschen, daß die Regierenden klug und großherzig den Weg der Abrüstung beschreiten und hochherzig für die Zukunft einen wenigstens teilweisen und allmählichen Einsatz ihres Militärhaushaltes für humanitäre Zwecke vorsehen, und zwar nicht nur zum Vorteil ihrer eigenen Staaten, sondern auch zugunsten der Entwicklungsländer, die sich in Not befinden. Hunger, Elend, Krankheit und Unwissenheit rufen ohne Unterlaß nach Hilfe.«

Wohltuend unterscheiden sich die Worte des Papstes von den aggressiven Formulierungen der Kommission.

Zunächst ist festzustellen, daß es in der westlichen Welt eine »verschwenderische Überproduktion« von Rüstungsmaterial nicht gibt. In jedem Jahr wird in den Parlamenten schwer darum gerungen, was an Rüstung wirklich notwendig und deshalb zu bewilligen ist. Seit ihrem Bestehen fordert die Nato ausdrücklich »minimum forces«. Natürlich kann man über das, was notwendig ist, verschiedener Meinung sein. Aber es widerspricht dem Geist des Konzils, den von den Völkern dafür bestimmten und verantwortlichen Politikern in ihre schweren und mit gründlicher Sachkenntnis gefällten Entscheidungen hineinzureden und ihnen in anmaßendem Ton kriminelles Verhalten vorzuwerfen.

Zwischen der Rüstungsproduktion und den unbefriedigten Bedürfnissen der Entwicklungsländer und Randgruppen besteht keine direkte, sondern eine indirekte Beziehung: Die Industriestaaten können Hilfe für die Armen erst leisten, wenn ihre äußere Sicherheit garantiert ist. Daß dazu Rüstung erforderlich ist, bedauern alle, bestreitet aber kein Vernünftiger.

So ist es übertrieben zu formulieren, die Kosten töteten die Armen und verurteilten sie zum Hungertod.

Man versteht die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgesprochene Verurteilung, die von der Synode 1974 erneuert wurde: »Der Rüstungswettlauf ist eine der schrecklichsten Wunden der Menschheit, er schädigt unerträglich die Armen« (GS Nr. 81). Er ist ein »unerträgliches Ärgernis« (PP, Nr. 53)

ANMERKUNG: Man sollte tatsächlich alle Kräfte dafür einsetzen, den Rüstungswettlauf so bald als möglich zu beenden. Auf die Hauptschwierigkeit hat Papst Paul VI. in seiner Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. 1. 1976 selbst hingewiesen. Auf Seite 13 erwähnt er die »Tatsache, daß die militärische Abrüstung gemeinsam und umfassend vorgenommen werden muß, soll sie nicht zum unverzeihlichen Fehler eines utopischen Optimismus, einer blinden Naivität und verlockenden Gelegenheit werden, die nur dem Machtanspruch anderer von Nutzen ist. Die Abrüstung wird entweder von allen durchgeführt oder sie wird zu einem schweren Vergehen unterlassener Verteidigung.«

Genau das ist das Problem!

3. *Ein Irrtum.* Eines der hauptsächlichsten Argumente, die man gewöhnlich zugunsten des Rüstungswettlaufs anführt, ist die Wirtschaftskrise und Arbeitslosigkeit, die sich mit der Schließung der Waffenfabriken und Arsenale ergeben würden. Bei einer plötzlichen Kursänderung könnte das zutreffen. Andererseits haben jedoch die Industriegesellschaften trotz ständiger Produktionsumstellungen ihren Wohlstand vermehrt. Die Umstellung von der Herstellung und Vermarktung von Militärgütern auf die Produktion von Gebrauchsgütern erweist sich als durchaus möglich, wenn man sie langfristig plant. Sie liegt besonders deshalb im Bereich der Möglichkeiten, weil sie neue Arbeitsplätze schafft, die zum Beispiel die Durchführung größerer notwendiger Arbeiten zum Umweltschutz erlauben

ANMERKUNG: Außer reinen Interessenvertretern aus der Rüstungsindustrie gebraucht niemand dieses ökonomische Argument, einfach aus dem einen Grunde, weil es volkswirtschaftlich unrichtig ist. Der Waffenhandel hat bis 1945 nie auch nur ein Prozent des Welthandels ausgemacht. (Nach 1945 mögen etwas größere Werte erreicht worden sein. Leider gibt es keine einwandfreie Statistik darüber.) Eine Umstellung der überflüssigen Kapazitäten auf zivilen Bedarf ist nach allen großen Kriegen mühelos gelungen.

4. *Ein Vergehen.* Der Ablehnung einer solchen Umstellung »muß der Mensch und erst recht der Christ ganz energisch entgegengetreten«, denn »wie kann man zulassen, für Hunderttausende nur dadurch Arbeitsplätze zu beschaffen, daß man sie zum Bau von Werkzeugen des Todes anstellt?« (Paul VI., Ansprache an das diplomatische Korps, 10. 1. 1972.)

ANMERKUNG: Den Worten des Papstes kann man uneingeschränkt zustimmen, doch müßte man sie im Zusammenhang lesen. So, wie sie hier isoliert angeboten werden, rufen sie den Eindruck hervor, als ob Waffen »auf Halde« produziert würden, um Arbeitsplätze zu erhalten. Das aber ist wirtschaftlich nicht möglich. Jede Produktion, auch die Waffenherstellung, wird von der Nachfrage bestimmt. Wenn keine Abnehmer mehr da sind (die, aus welchen Gründen immer, glauben, Waffen kaufen zu sollen), wird die Waffenproduktion von selbst eingestellt.

In Ziff. 3 und 4 scheinen unterschwellig »antikapitalistische« Vorurteile mitzuschwingen

Ein Wahnsinn. Dieses System internationaler Beziehungen, das auf Angst, Gefahr und Unrecht beruht, stellt eine Art kollektiver Hysterie dar; einen Wahnsinn, über den die Geschichte ihr Urteil fällen wird. Er ist sinnlos, weil er ein Mittel darstellt, das seinen Zweck verfehlt. Der Rüstungswettlauf garantiert keine Sicherheit.

a) Was die Kernwaffen angeht, führt der Rüstungswettlauf nicht zu größerer Sicherheit, da es ja bereits ein Übermaß solcher Waffen gibt (overkilling); er schafft nur zusätzliche Risiken, indem er Unsicherheiten aufkommen läßt, die das »Gleichgewicht des Schreckens« stören können

b) Was die klassischen Waffen angeht, so setzt ihre Vermehrung, insbesondere in den Ländern der Dritten Welt (Waffenhandel) das regionale Gleichgewicht aufs Spiel und kann so Ursache von Konflikten werden oder schon bestehende Konflikte verschärfen

ANMERKUNG: Befürchtungen von Staatsmännern und Politikern, die sich auf wissenschaftlich arbeitende Nachrichtendienste stützen, sollte man nicht als Hysterie bezeichnen. Es gibt zu viele Beispiele aus der jüngsten Geschichte, die die Berechtigung solcher Befürchtungen beweisen. Man sollte die unter ungeheurem Verantwortungsdruk stehenden Männer ernst nehmen.

Zudem kann niemand und nichts die Tatsache aus der Welt schaffen, daß es zwischen den Supermächten und den zugeordneten Bündnissystemen trotz vieler schwerwiegender Konflikte grundsätzlicher und aktueller Art seit dreißig Jahren keinen Krieg mehr gegeben hat. Das ist ein geschichtlicher Erfolg der Abschreckungsstrategie.

Der Rüstungswettlauf auf dem Kernwaffensektor ist längst vom Quantitativen auf das Qualitative verlagert worden. Das Gleichgewicht der Kernwaffenrüstungen ist kein statisches, sondern ein stets neu zu stabilisierendes. Das liegt an den ständigen schnellen Fortschritten der Technologie, nicht am bösen Willen einzelner Menschen. Solche Zwänge hat es immer gegeben, man kann sich ihnen nicht entziehen.

Wer sich über Unsicherheiten beklagt, hat das Wesen der Abschreckungsstrategie nicht verstanden. Unkalkulierbarkeit, also Unsicherheit, ist eines ihrer wesentlichsten Elemente.

Der Waffenhandel mit konventionellen Waffen muß differenziert gesehen werden. In Europa z. B. hat das schnelle Gleichziehen der Sowjetunion auf dem nuklearen Gebiet zu einem verstärkten Bedarf an konventionellen Waffen geführt, um das verlorengegangene regionale Gleichgewicht wiederherzustellen. In den Ländern der Dritten Welt entstehen Spannungen und Konflikte aus Ungerechtigkeiten und politischen Fehlentscheidungen, nicht aus Waffenlieferungen. Der Waffenhandel kann bestehende Gleichgewichte stören bzw. wiederherstellen. Je nach seiner Wirkung kann er sittlich erlaubt oder unerlaubt sein.

Von großem Einfluß sind natürlich auch die politischen Interessen der Großmächte. Sie sind erheblich, aber nicht entscheidend.

Ob es sich also um atomare oder klassische Waffen handelt, ob um Großmächte oder kleinere Staaten, der Rüstungswettlauf ist in jedem Fall zu einem sich steigenden Prozeß geworden, der unabhängig von Angriffsabsichten seine eigene Dynamik hat und der Kontrolle durch die Staaten entgleitet. Er gleicht einer dem Wahnsinn verfallenen Maschine.

Daß der Rüstungswettlauf Eigendynamik entwickelt, kann nicht bestritten werden. Aus diesem Grunde wird seit vielen Jahren eine weltweite Rüstungskontrollpolitik betrieben, die allerdings bisher nur bescheidene Erfolge aufzuweisen hat. Immerhin ist – das kann man schon jetzt sagen – der Gefahr vorgebeugt worden, daß die Rüstungsdynamik der Kontrolle der Staaten entgleitet.

Im übrigen hat sich der Rüstungsaufwand des Westens in den letzten Jahren nicht gesteigert, sondern eher vermindert. Für die Bundesrepublik betragen die gesamten Verteidigungskosten ausschließlich der Hilfen für Westberlin 3,6 Prozent des Bruttosozialprodukts. Das rechtfertigt sicher nicht das naturwissenschaftlich sonst eindrucksvolle Bild einer »dem Wahnsinn verfallenen Maschine«.

Die Kommission weist in diesem Abschnitt wieder auf zwei Papstworte hin, die die schreckliche Wirkung der heutigen Waffen treffend wiedergeben:

Paul VI., Ansprache an das Diplomatisches Korps, 11. 1. 1975: »Dieser ›Schrecken‹, den man mühsam in einer Art ›Gleichgewicht‹ zu halten versucht, ist und wird allgemein als die wichtigste, wenn nicht sogar einzige Garantie gegen derlei Abenteuer angesehen. Diese scheinen sogar denjenigen als zu gewagt, die sich für stark genug halten könnten, den Gegner zu überwinden und erfolgreich aus dem Konflikt hervorzugehen.«

Paul VI., Radiobotschaft zum Weihnachtsfest, 20. 12. 1968: »Die Zerstörungsmacht des modernen Menschen ist unberechenbar, und die fatale Wahrscheinlichkeit, daß diese Macht zur Verwüstung der menschlichen Gesellschaft eingesetzt wird, hängt von in tragischer Weise freien Entscheidungen ab, die weder Wissenschaft noch Technik von sich aus beherrschen können. Und so geschieht es, daß die Angst an die Stelle der Hoffnung tritt.«

Man sagt oft, die Abrüstung sei ein »abgenütztes, erschöpftes Anliegen«. (Sie ist schon oftmals gescheitert. Man spricht davon – so heißt es – schon allzu lange, ohne daß Erfolge zu sehen sind.) Aber ist nicht vielmehr die Aufrüstung das abgenutzte Anliegen? Läßt nicht die Forderung nach Rüstungswettlauf täglich mehr erkennen, wie veraltet und überholt dieser ist? Muß man, wenn man den Erfolg oder die Wirksamkeit der Rüstung am Frieden messen will, den sie hervorgebracht hat, nicht eher von einem Mißerfolg sprechen?

ANMERKUNG: Die geringen Erfolge der jahrzehntelangen Abrüstungsverhandlungen stellen die Geduld aller Beteiligten auf eine harte Probe.

Solange sich nicht beide Seiten eindeutig zum Paritätsdenken bekennen, kann mit einem Durchbruch nicht gerechnet werden. Trotzdem müssen die Gespräche fortgesetzt werden, weil es keine andere Möglichkeit gibt, zu einer fühlbaren Abrüstung zu kommen.

Von einem Mißerfolg der Rüstung kann man nur dann sprechen, wenn man den Begriff »Frieden« mit utopischen Vorstellungen betrachtet. »Frieden« ist im völkerrechtlichen Sinne die Abwesenheit von Krieg. Das, und nur das, soll die militärische Rüstung sicherstellen. Es ist ihr in Europa dreißig Jahre lang gelungen.

Es ist sachlich nicht berechtigt von Mißerfolg zu sprechen, weil die Beziehungen der Völker noch nicht jene höhere Art von Harmonie aufweisen, die aus einer echten und dauerhaften Verständigung hervorgeht.

Daran zu arbeiten ist unsere Aufgabe, die aber nur in Angriff genommen werden kann, wenn jene geringere Art von Frieden gesichert ist.

Im übrigen gibt es im Westen keine Forderung nach Rüstungswettlauf. Das Ziel der westlichen Rüstungsanstrengungen ist immer nur die Wahrung der Parität, die Ergebnisse der SALT-Verhandlungen beweisen das in aller Deutlichkeit.

Die Kirche verurteilt den Rüstungswettlauf

Auch das Konzil ist hier kategorisch. Es verurteilt radikal den Einsatz von Massenvernichtungswaffen. Es handelt sich hier sogar um die schärfste Mißbilligung überhaupt, die das Konzil ausspricht.

»Deshalb macht sich diese Heilige Synode die Verurteilung des totalen Krieges, wie sie schon von den letzten Päpsten ausgesprochen wurde, zu eigen und erklärt: Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte ... und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist« (GS, Nr. 80)

ANMERKUNG: Der Konzilstext ist richtig wiedergegeben, jedoch unrichtig interpretiert. Er deckt nicht die Behauptung, das Konzil verurteile »radikal den Einsatz von Massenvernichtungswaffen«.

Um diesen entscheidenden Satz ist seiner Zeit schwer gerungen worden. Die Verurteilung bezieht sich eindeutig nicht auf die Atomwaffen an sich, sondern auf ihren »unterschiedslosen« (*indiscriminativ*) Einsatz. Das ist ein entscheidender Unterschied.

Was die Abschreckung angeht, so kann man sie, wenn sie »auf diese ungewöhnliche Art mögliche Gegner abzuschrecken« imstande ist (GS, Nr. 81), höchstens als »die Frist betrachten, »die uns noch von oben gewährt« wird (a. a. O.); kurz, eine Frist, die wir »nützen« müssen (a. a. O.), und zwar bald, denn hier arbeitet die Zeit nicht für uns. »Der Rüstungswettlauf ... , statt daß dieser die Ursachen des Krieges beseitigt, drohen diese dadurch sogar eher weiter zuzunehmen ... Anstatt die Spannungen zwischen den Völkern wirklich und gründlich zu lösen, überträgt man sie noch auf andere Erdteile« (a. a. O.).

Man kann also in diesem Rüstungswettlauf nur eine Übergangsform »von der alten Knechtschaft des Krieges« (a. a. O.) zu einem neuen System sehen, einer neuen Lösung, neuen »Methoden« ... , unsere Meinungsverschiedenheiten auf eine Art und Weise zu lösen, die des Menschen würdiger ist« (a. a. O.)

ANMERKUNG: Ich halte diese Wertung der Abschreckung für zutreffend. Sie – und damit die Atomwaffe – wird dadurch legitimiert, daß sie ein geeignetes Mittel ist, die für die friedliche Lösung der bestehenden Konflikte notwendige Zeit zu gewinnen.

Sie wird mit Recht als eine Übergangsform bezeichnet, zu einer neuen Lösung, von der leider noch niemand sagen kann, wie man sie erreicht oder wie sie überhaupt aussehen soll. Auch an dieser Textstelle ist nachweisbar, daß von einer absoluten Verurteilung nicht gesprochen werden kann.

Andernfalls dient dieser Wettlauf des Wahnsinns nur einem falschen Frieden und einer falschen Sicherheit. Er wird zum Zweck, statt Mittel zu sein, wie er es sich selbst vormacht. Er macht die Unordnung zum normalen Zustand. Er ist eine Entartung des Friedens.

ANMERKUNG: Die sorgsam abgewogenen Aussagen des Konzils werden dem komplizierten Zusammenhängen besser gerecht als die ungenauen Formulierungen der Kommission.

Der unerwünschte Rüstungsaufwand der Staaten wird den Völkern aus ganz verschiedenen Gründen auferlegt.

Die kommunistischen Staaten unter Führung der Sowjetunion streben militärische Überlegenheit an, um ihre expansive Politik der Ausbreitung des Kommunismus

mus über die ganze Welt abzusichern. Die Ausbreitung ist für sie ein quasi-religiöses Gebot.

Die westlichen Industriestaaten, bei denen man seit zehn Jahren eher eine Stagnation der Rüstungsanstrengungen feststellen kann, versuchen, ihre Verteidigungsfähigkeit zu erhalten.

Innerhalb der Dritten Welt gibt es die verschiedensten Motivationen vom Prestigedenken über nacktes Machtstreben bis hin zur Existenzsicherung. Die Rüstungsausgaben der sogenannten, von kirchlichen Organisationen unterstützten »Befreiungsbewegungen« seien nur am Rande erwähnt.

Das alles einfach mit »Wettlauf des Wahnsinns« zu bezeichnen, ist wenig hilfreich.

Ebenso kann man Frieden und Sicherheit nur als »falsch« bezeichnen, wenn man von einem Begriff des Friedens ausgeht, von dem es heißt, daß die Welt ihn nicht geben könne.

»Justitia et Pax« verweist hier wieder auf ein Wort des Papstes Paul VI. aus seiner Ansprache zum Jahrestag seines Besuches bei den UN vom 4. 10. 1966:

»Und so breitet sich mehr und mehr die innere Überzeugung aus, daß sich wahrer und dauerhafter Friede nicht auf die Macht von mörderischen Vernichtungswaffen und ebensowenig auf die statische Spannung zwischen gegensätzlichen Ideologien gründen kann.«

Der hier herausgestellte Prozeß des Wandels innerer Überzeugungen ist das entscheidende. Ehe er nicht die beiden Machtblöcke erfaßt hat, können solide Fortschritte nicht erwartet werden.

Sei es gelegen oder ungelegen, die Christen müssen nach dem Beispiel des Stellvertreters Christi diese wissenschaftliche Vorbereitung der Menschheit auf ihren eigenen Tod anprangern. Sie müssen auch die Weltöffentlichkeit auf die wachsenden Gefahren aufmerksam machen, die sich aus den Kernwaffenversuchen (Explosionen) sowie aus dem Transport, der Lagerung und der Verbreitung der Atomwaffen ergeben. »Dann geht die Menschheit, die jetzt schon in Gefahr schwebt, trotz all ihrer bewunderungswürdigen Wissenschaft jener dunklen Stunde entgegen, wo sie keinen andern Frieden mehr spürt als die schaurige Ruhe des Todes« (GS, Nr. 82)

ANMERKUNG: Hier wird der Eindruck erweckt, das Zitat aus dem Konzilstext beziehe sich auf die Atomwaffen, ihren Transport und ihre Lagerung oder auch auf Atomversuche. In GS, Nr. 82 heißt es aber: »Denn wenn nicht Feindschaft und Haß aufgegeben und in Zukunft unverbrüchliche und ehrenhafte Verträge über den Weltfrieden geschlossen werden, kommt die Menschheit, die jetzt schon in großer Gefahr schwebt, trotz ihrer bewunderungswürdigen Wissenschaft vielleicht in jene dunkle Stunde, in der es keinen anderen Frieden als den schauervollen Frieden des Todes gibt.« Das ist doch etwas ganz anderes. Und in der Tat bereiten Atomversuche, Transport und Lagerung von Atomwaffen heute keine technischen Schwierigkeiten mehr. Sie sind ungefährlich. Streitig ist nur, ob die Verbreitung von Atomwaffen friedensgefährdend (so meint die Mehrheit) oder friedensfördernd (so die Minderheit) ist.

Somit wird der Ernst der Diagnose verständlich. In den Augen der Kirche ist die derzeitige Situation einer Pseudo-Sicherheit zu verurteilen:

1. Im Namen des Friedens, den sie nicht verbürgt. Insbesondere wegen der Atomwaffen: Geächtet werden müssen »diese entehrenden Waffen«; und »verpönt sein sollte jene entsetzliche Kunst, die darin besteht, die Bombe, immer mehr Bomben herzustellen und vorrätig zu halten zum Schrecken der Völker ... Beten wir, daß diese mörderische Waffe nicht auch den Frieden tötet, indem sie ihn sucht« (Paul VI., zum 20. Jahrestag des Bombenabwurfs auf Hiroshima, Angelus, Sonntag, 8. August 1965: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band III, Vatikanstadt 1965, S. 1143; deutsche Übersetzung von der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* (PKJP) vom italienischen Originaltext)

ANMERKUNG: Der ganze Text der Ansprache des Heiligen Vaters liegt nicht vor.

Es muß jedoch noch einmal darauf hingewiesen werden, daß die Atomwaffen einen dreißigjährigen Frieden zwischen den Weltmächten und ihren Bündnispartnern bewirkt haben. Das ist ein nicht wegzudiskutierendes Verdienst.

Daß dieser Frieden durch Abschreckung nicht ein Idealzustand ist, wird von niemand bestritten.

Aber nicht die Atomwaffen oder auch andere Waffen sind an sich schlecht, sondern der Gebrauch, der von ihnen gemacht wird, unterliegt moralischen Maßstäben.

Sehr richtig betont GS, Nr. 82, daß der Frieden viel mehr aus dem gegenseitigen Vertrauen der Völker hervorgehen muß. Das ist das eigentliche Problem. Es heißt dann weiter: »Damit die Abrüstung wirklich beginnen kann, muß man nicht einseitig, sondern mit vertragsmäßig festgelegten gleichen Schritten vorgehen, wobei echte und wirksame Sicherung vorgesehen sein müssen« (sic.).

Damit trifft das Konzil wieder den entscheidenden Punkt.

Seit dreißig Jahren versuchen die Nationen in Genf, seit ca. acht Jahren in Wien auf dem hier vorgezeichneten Weg voranzukommen. Mit neuen Initiativen wird man weiter verhandeln und versuchen, die unentbehrlichen Grundlagen für eine Abrüstung zu schaffen. Bevor aber keine Abmachungen getroffen sind, sollte man es vermeiden, gerade die Völker, die wenigstens noch in großen Minderheiten auf die Kirche hören, zu verunsichern und in ihrer Verhandlungsposition zu schwächen.

Die Kommission verweist hier auf ein Wort Pauls VI. aus der Botschaft zum »Weltfriedenstag« 1976 vom 18. 10. 1975: »Wenn das Bewußtsein von der weltweiten Brüderlichkeit in das Herz aller Menschen wahrhaft eingedrungen sein wird, werden sie es dann noch nötig haben, sich zu bewaffnen und sogar zu blinden und fanatischen Mördern von Brüdern zu werden, die an sich unschuldig sind, und zugunsten des Friedens ein Blutbad unerhörten Ausmaßes anzurichten, wie es am 6. August 1945 in Hiroshima geschehen ist?«

Dieses Papstwort halte ich nicht für unbedenklich. Man könnte die utopische Vorbedingung allzu leicht übersehen und aus den Worten des Papstes schließen, daß er alle Soldaten als blinde und fanatische Mörder bezeichnen wolle.

2. Im Namen der natürlichen Sittenlehre und der Ideale des Evangeliums. Der Rüstungswettlauf – zu den ABC-Waffen, aber auch zu den konventionellen mo-

deren Waffen – richtet sich wegen deren Fähigkeit zu wissenschaftlich exakter Zerstörung gegen den Menschen und gegen Gott. Dieser Wettlauf des Wahnsinns muß daher im Namen der Sittenordnung geächtet werden

ANMERKUNG: Wenn ich richtig informiert bin, hat es im Mittelalter ein kirchliches Verbot der Artillerie gegeben. Es wurde begründet mit der Unberechenbarkeit des einzelnen Schusses, die eine volle Beherrschung der Wirkung ausschloße. Die heute angestrebte Präzision der Waffen erlaubt es, die Wirkung der Waffen auf militärische Ziele zu beschränken und die Nichtkombattanten zu verschonen.

Es ist nicht einzusehen, warum das den moralischen Wert oder Unwert der Waffen verändern sollte.

Und dies hauptsächlich aus zwei Gründen:

a) wenn der verursachte Schaden in keinem Verhältnis mehr steht zu den Werten, die man zu wahren sucht, ist es besser, Unrecht zu leiden, anstatt sich zu verteidigen.

Zumindest, wenn es sich um eine Verteidigung mit solchen Mitteln handelt. Denn das Recht und die Pflicht eines aktiven, wenn auch gewaltlosen Widerstandes gegen ungerechte Unterdrückung bleiben im Namen der Rechte und der Würde des Menschen unangetastet

ANMERKUNG: Hier verweist die Kommission auf ein Wort Pius' XII., aus seiner Ansprache an die Mitglieder der XVI. Sitzung des internationalen Forschungsbüros für Militärmedizin am 19. Oktober 1953:

»Es genügt nicht, daß man sich gegen irgendwelche Ungerechtigkeit zu verteidigen hat, um zur Gewaltmethode des Kriegs berechtigt zu sein. Da die mit dem Krieg verbundenen Schäden in keinem Verhältnis zu denen des »erduldeten Unrechts« stehen, kann es zur Pflicht werden, »Unrecht zu erleiden.«. Papst Pius XII. lehrt hier, daß ein Krieg nicht gerechtfertigt ist, wenn die zu erwartenden Schäden des Krieges in keinem Verhältnis zum erlittenen Unrecht stehen. Das kann heißen, daß das Unrecht unverhältnismäßig gering oder daß das Unheil des Krieges (z. B. wegen Aussichtslosigkeit) unverhältnismäßig groß ist. Dem ist zuzustimmen.

Daraus macht aber die Kommission ein Verbot der Verteidigung, wenn es sich um die modernen Waffen handelt.

Aber auch hier muß abgewogen werden, ob die zu erwartenden Schäden größer sind als die Werte, die verteidigt werden sollen.

Dabei muß ein rein materialistisches Denken abgelehnt werden. Wer will die höchsten Güter eines Volkes, wie Freiheit, Kultur und Religion gegen materielle Schäden aufrechnen?

Ja, wer will große Opfer eines Volkes für die Freiheit der ganzen Welt als unangemessen und unmoralisch hinstellen?

Der Hinweis auf das Recht und sogar die Pflicht »eines aktiven, wenn auch gewaltlosen Widerstandes« ist eine Floskel, denn ein solcher Widerstand ist nicht möglich.

b) Da die Rüstung, wenigstens grundsätzlich, nicht mehr die Verteidigung, sondern den Angriff als Ziel hat, verliert sie ihren Seinsgrund, ihre Rechtfertigung und ihre Legitimität

ANMERKUNG: Hier stellt die Kommission eine Behauptung auf, die nicht nur den Erklärungen der Regierungen, sondern auch den Tatsachen der jüngsten Geschichte widerspricht.

Und das ist genau das, was wir derzeit erleben. Der Rüstungswettlauf ist ein Wettlauf der Macht geworden. Er ist bereits zum Mittel geworden, den schwächeren Nationen oder gar den gegnerischen Machtblöcken eine Herrschaft aufzuzwingen. Er steht daher im Dienst eines eindeutigen Imperialismus und Neokolonialismus. Er erlaubt den Großmächten eine neue Aufteilung der Welt unter sich

ANMERKUNG: Hier sind offensichtlich »furchtbare Vereinfacher« am Werk. Statt sorgfältig die Motive für die Rüstungen zu erforschen und danach Wert oder Unwert zu beurteilen, werden ohne den geringsten Versuch eines Beweises den rüstenden Nationen Beherrschungsabsichten, Imperialismus und Neokolonialismus unterstellt.

Das muß die Kommission unglaublich machen, denn ihre Behauptungen lassen sich sehr leicht widerlegen.

Als ein Beispiel unter vielen sei da die Haltung der USA erwähnt, die nach dem Kriege nicht nur konventionell abrüsteten, sondern auch ihre Atomrüstung einer internationalen Behörde unterstellen wollten. Das scheiterte am sowjetischen Widerstand. Die Sowjetunion wollte eine eigene Atomrüstung aufbauen, und die USA ließen sie gewähren, obwohl sie die Macht gehabt hätten, zu intervenieren.

Mit anderen Worten, man kann die Rüstungsbemühungen nicht alle über einen Kamm scheren, sondern muß unterscheiden, je nachdem, ob sie für die berechtigten Sicherheitsbedürfnisse angemessen sind oder ob sie expansive Aktionen ermöglichen sollen.

Auch die Aufteilung der Welt unter die zwei Supermächte hat sich längst als unmöglich erwiesen. China taucht als kommende dritte Weltmacht auf, und in der Dritten Welt vollziehen sich andauernd Umschichtungen, die keineswegs dem Willen der Supermächte entsprechen. Das Spiel der Kräfte ist sehr viel komplizierter als hier angenommen.

Es handelt sich also nicht mehr bloß um einen kalten Krieg, sondern um eine offensive Aktion, um eine unzulässige Aggression und Unterdrückung: »Das Kriegspotential legitimiert auch nicht jeden militärischen oder politischen Gebrauch« (GS, Nr. 79)

ANMERKUNG: Das Zitat aus »Gaudium et Spes« ist unvollständig. Es lautet: »Aber der Krieg ist nicht völlig aus der Welt geschafft. Solange die Gefahr eines Krieges besteht und eine mit ausreichenden Machtmitteln ausgestattete zuständige internationale Autorität fehlt, solange kann den Regierungen, wenn alle Mittel friedlicher Verhandlungen ausgeschöpft sind, das Recht legitimer Verteidigung nicht abgesprochen werden. Den Regierenden aber und all denen, die an der Verantwortung für den Staat beteiligt sind, obliegt die Pflicht, auf das Wohl der ihnen anvertrauten Völker bedacht zu sein und so schwerwiegende Fragen mit entsprechendem Ernst zu behandeln. Aber es ist etwas anderes, militärische Macht einzusetzen, um ein Volk rechtmäßig zu verteidigen, etwas anderes, andere Nationen zu unter-

jochen. Weder legitimiert das Kriegspotenzial (sic) jeden militärischen oder politischen Gebrauch, der davon gemacht wird, noch sind in einem unglückseligerweise ausgebrochenen Krieg zwischen den Gegnern alle Mittel erlaubt.«

Dieser großartige Passus besagt so ziemlich das genaue Gegenteil von dem, was die Kommission glauben machen will.

Der Rüstungswettlauf stellt eine Herausforderung dar, die es psychologisch, wirtschaftlich, sozial und politisch erklärt, daß ein anderer Wettlauf beginnt und sich steigert, nämlich der Wettlauf zu den kleinen Waffen. Der Terrorismus wird tatsächlich oft zum letzten Mittel der Verteidigung gegen diesen Machtmißbrauch durch die Großmächte und zum gewalttätigen Protest gegen die Situation des Unrechts, die von den besser bewaffneten Staaten geschaffen oder aufrechterhalten wird, indem sie ihre Waffen einsetzen oder androhen

ANMERKUNG: Diese Rechtfertigung des Terrorismus in einem vatikanischen Dokument ist nicht zu fassen. Seit langem bemühen sich Experten aus allen Wissenschaften und allen Parteien darum, den tieferen Gründen für den Terrorismus nachzugehen. Bisher ist aber noch niemand auf die Idee verfallen, den Terrorismus auf die militärische Rüstung der Großmächte zurückzuführen.

Dieser abenteuerliche Gedanke wird auch gleich durch die Tatsache widerlegt, daß es in den am höchsten gerüsteten Staaten, nämlich denen des Ostblocks, Terrorismus nicht gibt. Oder ist dort die »Situation des Unrechts« schon überwunden?

Diese Verwendung überlegener Waffen durch die industrialisierten Nationen führt weiterhin dazu, daß sich die Entwicklungsländer auf einen ähnlichen Rüstungswettlauf einlassen. Immer höhere Rüstungsbudgets gewisser weniger begünstigter Länder verzögern weiterhin ihr Wirtschaftswachstum. Die Zunahme autoritärer politischer Systeme in der Dritten Welt ist zugleich Ursache und Wirkung des steigenden Ankaufs (und damit auch Verkaufs) von Waffen durch die Industrienmächte

ANMERKUNG: Tatsächlich muß man die übertriebenen Rüstungsausgaben gewisser Entwicklungsländer als entwicklungshemmend bezeichnen.

Ihr Rüstungsehrgeiz ist aber wohl in erster Linie dem Prestigedenken der jungen Völker sowie ihren machtpolitischen Zielen zuzuschreiben, welch letztere auf Spannungen beruhen, die aus unglücklichen und unorganischen Grenzziehungen entstanden sind.

Die autoritären Regime sind offenbar Ausdrucksformen des Zivilisationsstandes der betreffenden Völker, ihrer Geschichte und ihrer Traditionen.

Wenn von ca. 150 Staaten, die den UN angehören, nur 26 in unserem Sinne demokratische Regime haben, muß man doch wohl den Schluß ziehen, daß Demokratie nicht die geeignete Norm für alle sein kann. Sie setzt einen derartig hohen Stand von allgemeiner Bildung und geistiger Schulung voraus, daß es längerer Entwicklungszeiten bedarf, um die Massen dafür reif zu machen. Mit dem »Ankauf von Waffen durch die Industrienmächte« vermag ich da keinen Zusammenhang zu sehen.

Ein solcher Einsatz der Geldmittel für militärische Zwecke bringt andererseits eine Verlangsamung oder Verminderung der Hilfe für die weniger begünstigten Länder mit sich. Er erschwert die Umstellung der Wirtschaft, die Paul VI. wiederholt gefordert hat, sowohl in seiner Botschaft vom 4. Dezember 1964 an die Journalisten in Bombay, wie auch in »Populorum Progressio« (PP, Nr. 53) und »Gaudium et Spes« (GS, Nr. 81): abrüsten zugunsten der Entwicklung

ANMERKUNG: Der hier vermutete Zusammenhang zwischen Rüstungsausgaben und Entwicklungshilfe ist logisch und kann an dem geringen Aufkommen von Entwicklungsgeldern in den überrüsteten Ostblockländern nachgewiesen werden. Andererseits muß anerkannt werden, daß Entwicklungsgelder überhaupt nur bereitgestellt werden können, wenn die Geberländer in Sicherheit produzieren können.

Die Dinge würden anders liegen, wenn die am stärksten bewaffneten Nationen endlich zu einer Verlangsamung und dann zur Einstellung dieses Rüstungswettlaufs als Mittel einer Vormachtstellung anstatt einzig zur Verteidigung von Gut und Leben ihrer Bürger bereit wären.

Die eindringlichen Worte Pauls VI. an Vertreter der Völker der ganzen Welt in seiner Ansprache vor der UNO am 4. 10. 1965 sind heute aktueller und zutreffender als je zuvor: »Legt die Waffen nieder.«

Der klare Tatbestand führt also zu einer ebenso klaren Verpflichtung:

- 1. Der Rüstungswettlauf muß angehalten und*
- 2. die Waffenvorräte müssen abgebaut werden*

ANMERKUNG: Die Forderung, die Rüstung nicht als Mittel zur Erringung einer Vormachtstellung zu benutzen, ist berechtigt. Es ist aber unreal, zu verlangen, daß die Großmächte sich auf den Schutz ihrer eigenen Bürger beschränken und ihre Weltmächtaufgaben vernachlässigen sollen. Die Folgen eines solchen Isolationismus wären katastrophal.

Im Falle der USA z. B. würden dann alle Bundesgenossen – im wesentlichen also alle Industriestaaten – gezwungen, die Aufgaben, die bisher von der Weltmacht erfüllt wurden, nun selbst zu übernehmen. Sie müßten sich stärkere Rüstungen zulegen, um nicht eine leichte Beute der Expansionsbestrebungen der Sowjetunion zu werden. Die Gesamtausgaben für Rüstungszwecke würden mit Sicherheit erheblich steigen und die Mittel für Entwicklungshilfe entsprechend abnehmen.

Die Tatsache, daß in den Bündnissystemen jeweils nur die Führungsmacht über die entscheidenden Atomrüstungen verfügt, stellt bereits eine Art von Rationalisierung dar und bedeutet einen wesentlichen Souveränitätsverzicht vonseiten der kleineren Partner.

Gottesbegegnung durch Psychotechnik

Zum Emotionsmoment im Glaubensvollzug

Von Paul Josef Cordes

Anfang der zwanziger Jahre wurde in Deutschland eine katholische Hinführung zum Glauben veröffentlicht, die den Titel trug »Klipp und klar«¹. Titel wie Inhalt kennzeichnen die Auffassung einer Zeit: Das Glaubensgebäude nimmt für sich Geschlossenheit und Durchsichtigkeit in Anspruch, die Selbstevidenz eines mathematischen Systems. Die Verstehbarkeit des Glaubens und die Überzeugungskraft seiner Logik sind dergestalt, daß schlußfolgerndes Denken zum Glaubensakt selber führt. – Um die Jahrhundertwende hatte der französische Theologe A. Gardeil die Glaubensfähigkeit gerade dem Verstandesbegabten zugesprochen. Dem weniger Intelligenten gestand er immerhin eine besondere helfende Gnade zu, damit auch ihm der Glaubensakt gelänge. In dieser Auffassung scheint ausschließlich der Verstand das Organ zu sein, mit dem der Mensch glaubt.

Solche Auffassung ist inzwischen als eine unzutreffende Engführung durchschaut. Sie widerspricht der Natur des Menschen. Bei uns allen vollzieht sich die Wirklichkeitserfassung nicht ausschließlich mit Hilfe des Intellektes. Unsere Entscheidungen stützen sich nicht allein auf unsere Kenntnis. Auch Gestimmtheit und Fühlen gehen in den Akt des Willens ein. Denn sie sind menschliche Qualitäten – nicht etwas Untermenschliches; wie ja auch Gefühl nicht »neben« oder »unterhalb« von Verstand und Wille anzusiedeln ist.

Gegen eine intellektualistische Engführung des Glaubensaktes

Gut beraten ist, wer für die Auffassung vom Menschen die Bibel befragt. Nach der Heiligen Schrift sind das »Herz«, sogar die »Eingeweide« der Sitz der tiefsten personalen Reaktionen. Und diese maßgebliche Grundlegung der Vorstellung vom Menschen geht soweit, bei Gott selbst in den genannten Organen das Entscheidungszentrum zu sehen; von hierher reagiert Gott gegenüber der Welt, wenn er aus Mitleid oder Zorn seine Verfügungen trifft. So ist denn nach Auffassung biblischen Denkens der Mensch gegenüber Geschaffenem und gegenüber Mitmenschen nicht nur erkennend, sondern auch liebend und empfindend offen – und demgemäß auch von den Dingen und vom Du her in all seinen Kräften in Anspruch genommen. Seine Orientierung bedarf der Wahrnehmung durch Auge und Ohr, Geruch, Geschmack und Gefühl. Sie mißlingt allerdings auch, wenn das Fühlen als Einzelakt gegen Verstand und Wille gesetzt oder diesen Kräften übergeordnet wird. Doch diese Möglichkeit der Verwirrung des Urteils durch das Gefühl berechtigt nicht zu dessen Geringschätzung.

¹ F. X. Brors, Klipp und klar. Apologetisches Taschenlexikon für jedermann. Kevelaer 1921.

Es versteht sich, daß das von der Bibel grundgelegte Menschenbild auch die Dimensionen des Geschehens bestimmt, durch das sich Gott den Menschen offenbart. Gott teilt sich mit, indem er die ganzmenschliche Realität einbezieht. Seine Strafgerichte und sein Heilshandeln geschehen in Worten und Taten. Wie das biblische Wort vom »Segen« beispielsweise erkennen läßt, betrifft Gottes Wohlwollen alle Aspekte des Menschen: Familie und Gesundheit, Hab und Gut, Freundschaft und Liebe der Mitmenschen, die Zuwendung und die Nähe Gottes selbst. So gibt Gott nicht primär Wahrheiten von sich, sondern er schenkt sich selbst im Gott-Menschen Jesus Christus als die absolute Wahrheit und Liebe.

Der Mensch antwortet nicht allein durch Akte des Verstandes, sondern auch durch solche des Willens und der Affekte. Erkennen Gottes geschieht nicht erst durch diskursives und logisches Rasonieren, sondern schon durch unmittelbares Erfahren und Innewerden. Der Hebräer wagt es, das Gotterkennen des Menschen mit dem gleichen Begriff zu benennen, der auch die Liebesbegegnung zwischen Mann und Frau bezeichnet. – Die Glaubensunterweisung Jesu im Neuen Testament kann in der gleichen Linie ebensowenig als Information verstanden werden. Sie will nicht zuerst und zutiefst Auskunft geben. Sie zielt auf die Ganzhingabe des Menschen. Sie möchte Mut machen zum Wagnis der Überantwortung. Jesus ist dabei für die Synoptiker noch derjenige, durch den solche Selbstausslieferung gelingen kann; vom Evangelisten Johannes wird er dann selbst als Ziel der Übergabe herausgestellt.

Immer wieder neu haben darum die Theologen versucht, für die Beschreibung des Glaubensgeschehens eine intellektualistische Engführung aufzusprengen. Blaise Pascal (†1662) sprach von den »*raisons du cœur*«. Das Herz »hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt: man weiß das aus tausend Gelegenheiten ...«². Für ihn ist das Herz gleichsam die Mitte des Menschen; es ist jener Kern, in dem der ganze Mensch gesammelt ist, so wie im Schwerpunkt eines Körpers dessen ganze Masse vereint gedacht werden kann. – Kardinal Newman († 1890) wendet sich gegen den Rationalismus und die intellektualistische Apologetik. In seiner berühmten »*Grammar of assent*« schreibt er: »Will man mich bekehren mit den Argumenten von Paley, so erkläre ich kategorisch, daß ich nichts davon verstehe, mich in gut syllogistischer Form zu bekehren. Will man, daß ich diese Argumente zur Bekehrung des Mitmenschen gebrauche, so erkläre ich kategorisch, daß ich mich nicht mühe, ihre Intelligenz zu besiegen, sondern ihr Herz. Mich beschäftigen nicht die Intellektuellen, sondern die Suchenden ... Zu was dient demnach das Christentum bei einem Menschen, der nie weder die Sehnsucht noch das Bedürfnis gespürt hat?«³ Mit diesem Zitat macht der große Theologe unüberhörbar aufmerksam darauf, daß Glaubensverkündigung auch bei den Gefühlskräften des Menschen anknüpfen muß.

Die Zurückweisung eines intellektualistisch verstandenen Glaubensaktes hat inzwischen die Terminologie zur Beschreibung wesentlicher pastoraler Ziele verändert. Das Heilsgeschehen soll nicht zunächst durch Erkennen und Einsicht vermittelt werden, sondern es ist die Ebene der Erfahrung, auf der die Hinführung

² Fragment 277.

³ London 1930, S. 425.

zur Glaubenswirklichkeit angezielt wird. »Glaubenserfahrung« und »Gnadenerfahrung« sind die Themen, um die seelsorgliche und katechetische Konzepte kreisen. »Ereignis« und »Erlebnis« haben einen hohen Stellenwert, wenn der Zugang zum Heilsgeschehen zu vermitteln ist. Das Stichwort »Gotteserfahrung« wurde infolgedessen nicht nur bei uns Christen, sondern ebenso bei östlichen Meditationsbewegungen und in der Drogenszene zu einer Art Schlüsselbegriff für eine Vielzahl unterschiedlicher Praktiken. Manchmal scheint es sogar nur noch modischen Jargon zu artikulieren. Eine gewisse Begriffserklärung ist daher unumgänglich.

Die Etymologie führt das Wort Erfahrung zurück auf den Menschen, der fahrend die Welt erkundet. Jemand lernt ein Land kennen, indem er es durchstreift und durchwandert; er »macht Erfahrung«. Solch tätiges Zusammentragen von Eindrücken ist wohl im Hinblick auf die Wirklichkeit Gottes nicht möglich. Gnaden- und Gotteserfahrung sind nicht herzustellen, Stufe für Stufe durch Eigenaktivität aufzubauen, so daß schließlich diplomierte »Periti« benennbar wären. Im Glaubenskontext bedeutet der Ausdruck »Erfahrung machen« eher ausschließlich das, was Martin Heidegger ihm beilegt. »Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns unterwirft und verwandelt. Die Rede von »machen« meint in dieser Wendung gerade nicht, daß wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heißt hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen, insofern wir uns ihm fügen«⁴. Es hat darum manches für sich, wenn statt von Gotteserfahrung von »Gottesbegegnung« gesprochen wird⁵.

Gottesbegegnung als Freudenerfahrung

In unseren Tagen richtet sich das Augenmerk vorzüglich auf die Freude und die Beglückung als Begleitumstände dieser Begegnung. Wohl liegt es grundsätzlich in der Natur des gesunden Menschen, nichts so sehr zu ersehnen wie Glück und aufbrechende Freude. Aber gegenwärtig scheint dieser Hunger doch in Gesellschaft und Kirche deutlicher hervorzutreten als in früheren Zeiten. Die Welt der Schlager, der Filme spiegelt einen unbändigen Drang nach Glück. Die Reklame, deren Aussage für die Analyse des Zeitgeschmacks ja besonders ergiebig ist, greift dieses Bedürfnis auf und intensiviert es. Das Begehren unserer Tage wird demnach untrüglich geweckt, wenn jemand die Qualitätsmarke »Freude« aufklebt – auf Reiseprospekt oder Kaufhauskatalog, auf Berufsbild oder Lebensstand.

Weil der Glaubende mitten im gesellschaftlichen Trend lebt, färbt dieser Trend auch die Erfüllungssehnucht der Kirchenglieder. Deren Glückserwartung richtet sich mit dem Menschen ihrer Zeit auf diese Welt. Aber auch aus der Glaubensbotschaft erreichen sie mit größerem Nachdruck die Versprechungen jenseitiger und vor allem diesseitiger Freudenerfahrung. Und es mangelt nicht an Aussagen, aus denen sich die Berechtigung solcher Hoffnungen und Wünsche ergibt.

Während der Kriegsgefangenschaft schrieben beispielsweise einige Männer evangelischer Konfession ihre geistlichen Erfahrungen nieder. Sie taten es auf Anregung

⁴ Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1965, S. 159.

⁵ J. Wunderli, Gibt es eine persönliche Gotteserfahrung? In: »Stimmen der Zeit« 101 (1976) S. 824–830.

eines Seelsorgers, der seine Umfrage nach dem Krieg auswertete und später veröffentlicht hat. In den Aussagen schlägt sich jedenfalls da und dort nieder, daß sich Gott den Menschen hier und heute als Freude mitteilt.

So heißt es zum Beispiel: »Nie habe ich so heiß gebetet als in dieser Zeit, ich rang mit Gott: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn . . . bis ich endlich sagen konnte: Sieh, Vater, in mein Herz! Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe! Da spürte ich fast körperlich die Nähe des Heilandes, seine segnende heilende, beruhigende Hand auf mir, und eine Glückseligkeit in Gott erfaßte mich, wie ich sie nie zuvor erkannte.«

Ein anderer schreibt auf die Frage nach seinem Gebet: »In den Pausen des Arbeitstages, zu Beginn, am Ende, zu Tisch. Aber noch inniger, und, wie mir scheint, näher und wirksamer auf dem Weg zum Dienst, bei mechanischen Verrichtungen: ja selbst während der Arbeit habe ich es als ein tiefes Glück empfunden, in der Gebetsstimmung zu verharren, gleichsam in der Nähe Gottes und in der Verbundenheit mit ihm«⁶.

Die Bekenntnisse über das Glück der Gottesnähe relativieren sich in der Lebenssituation des Gefangenen und damit im Kontext des Buches wie von selbst. Der Alltag bereitet genügend Last und Sorge, die vom Glaubenden in die Gottesbeziehung hereinzunehmen ist. Aussagen über Versuchung und Not verhindern es, daß die Beziehung zwischen Gottesbegegnung und Glückserfahrung zu eng gesehen wird.

Ähnliche Zeugnisse lassen sich auch aus dem katholischen Raum anführen, beispielsweise durch den Bericht über eine Cursillo-Tagung im Oktober 1976⁷. Unter dem Titel »Gnade – ein Spiel mit dem Feuer?« ist ausgeführt, daß »christlicher Existenz wesentlich Befreiung und Freude innewohnen. – Ausdrücklich wird dieses betont im Impuls-Referat über »Gnade« . . . Der Priester, der dieses Thema sowohl theologisch als auch mit seinem persönlichen Zeugnis versehen ausführt, hebt das Geheimnis der Vergöttlichung des Menschen in der liebenden Zuneigung in Christus plastisch hervor. Gelingt dieses Gespräch (. . .), so tritt der Kurs im allgemeinen in eine neue Phase ein. Die Überraschung, Freude und Befreiung, die ausgelöst werden, lassen die Teilnehmer (oder mindestens den großen Teil) neu über ihre Beziehung zu Gott, sich selbst und ihren Mitmenschen nachdenken.«

Solche Aussagen belegen zunächst, daß sich Gottesbegegnung als Freude manifestieren kann. Die Sehnsucht der Glaubenden, die Gnade auf diese Art von Erfahrung hofft, ist keineswegs irregeleitet. Gottes Offenbarung selbst gibt genügend Hinweise. In vielen Psalmen schlägt sich nieder, wie Beter von Beglückung durch Gott ergriffen werden. »Kostet und seht, wie gut der Herr ist«, sagt der Verfasser des Psalms 33. Wir haben diese Aufforderung für die Feier der Eucharistie übernommen zur Austeilung der heiligen Kommunion; denn solches »Schmecken des Herrn« ist im Neuen Testament keineswegs überholt. Auch für den Neuen Bund ist die Freude des Herrn uns zugesagt: Wir sollen sie als Frucht des Gehorsams erfahren (Joh 15).

⁶ H. Kremser, Gotteserfahrung in der Kriegsgefangenschaft. Hamburg 1962, S. 55 ff.

⁷ In: »Korrespondenz zu Spiritualität der Exerzitien« 27 (1977) S. 29–32.

In einer Fülle von Meditationen hat die mittelalterliche Theologie die Freude-erfahrung umkreist und artikuliert. Sie nutzt dafür auch das genannte Psalmwort. Beispielsweise deutet es Wilhelm von St. Thierry († 1149) christologisch und kirchlich: »Vor der Ankunft des Herrn siechten die Sinne (Augen, Ohren, Nase) dahin, weil ein Sinn noch fehlte: der Geschmack, ohne welchen der Leib nicht leben konnte . . . Er bezeugt jedes beseligende Gespür, das die Seele auf den Grund ihrer selbst fühlt. Dieses besondere, nur dem Schmecken eigene Gefühl erlaubt der Seele, das, was sie aufnimmt, zu unterscheiden . . . Christus ist es, der alles andere geschmeckt und so uns schmackhaft gemacht hat aufgrund des inneren Geschmacks seiner Gottheit . . . Das Leben in sich besitzend und es dem Leib (der Kirche) mitteilend, hat er sich und den Engeln Freude bereitet . . . dem Leib zugleich mit dem Leben die Freude eingegossen«⁸. Auch andere Verfasser sprechen diese Freude an als Vorwegnahme und Angeld künftiger Seligkeit. Sie kommentieren u. a. das »Hohe Lied« und nennen die Freude eine »gewisse Süße der göttlichen Begnadung« oder das »Vorwegkosten der göttlichen Süße«⁹.

Erfahrung der Gottverlassenheit

Freilich handelt es sich nach den Aussagen der Theologen bei der angesprochenen Freude generell um eine gelassene, gleichmütige Gestimmtheit. Ein veräußerlichen-des Verständnis wird abgewehrt. Nicht die ekstatische Entladung oder der emotionale Exzeß ist gemeint. Gott begegnet weder im »Sturm, noch im Erdbeben, noch im Feuer«; er begegnet im »sanften, leisen Säuseln« (1 Kön 19, 11 f.). Die Autoren vermeiden damit die Irreführung, die durch die Gottesbegegnung ausgelöste Freude sei um ihrer selbst willen erstrebenswert; denn auch die Freude, die man sich bei Gott verspricht, könnte angezielt werden wie der Rausch, der blind macht und Selbstvergessenheit schenken soll. Eine frohe Grundstimmung soll vielmehr lediglich als Mittel dienen, das über unsere Ausrichtung auf das eigentliche Ziel unseres Lebens informieren will: Sie will Trost sein durch die Erfahrung der Aufgehobenheit bei ihm; Ausdruck dafür, daß jemand von Gott angenommen ist. Sie ist nicht »Befriedigung der Sinne«, sondern »schmeckende Weisheit«.

Wenn die Begegnung mit Gott in der Erfahrung der Freude spürbar wird, sollte darum niemand den falschen Schluß ziehen, Gotteserfahrung des Glaubenden sei mit diesseitiger Glückserfüllung zu identifizieren. Christentum ist nicht einfach Hedonismus. Gnadenerfahrung und Gottesbegegnung können kontradiktorisch anders sein als ein beglückendes Erlebnis. Das ist die Wahrheit, die uns das Buch Hiob vermittelt; das ist der Grund für den Aufschrei des Jeremia: »Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren wurde; der Tag, an dem meine Mutter mich gebar, sei nicht gesegnet . . . Jener Tag gleiche der Stätte, die der Herr ohne Erbarmen zerstörte . . . Warum denn ging ich hervor aus dem Mutterschoß, nur Mühsal und Kummer zu erleben und meine Tage in Schande zu enden« (20, 14 ff.)? Schließlich

⁸ Zitiert in: H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, I. Einsiedeln 1961, S. 278.

⁹ Vgl. Abt Absalom und Wilhelm von Auxerre, auf die H. U. von Balthasar verweist, ebd. S. 280.

wird auch bei Johannes vom Kreuz und bei Reinhold Schneider greifbar, daß Gottes Geist in die »Wüste« führen kann.

Männer und Frauen der Bibel und der Kirche haben Einsichten darüber gesammelt, wie sich Gott dem Herzen des Menschen kundtut. Für keinen von ihnen werden Gott und Freude zu einer simplen, austauschbaren Wechselbeziehung. Manche beschreiben die Annäherung Gottes als personale Geschichte. Oft beginnt sie, indem Gott sich als beglückende Erfahrung mitteilt. Aber diese fühlbare Gnade der Gegenwart wird nicht zum dauerhaften Besitz. Vielmehr gestattet diese Gnade auch – wie einer es formuliert – »das Abgleiten der Seele, indem sie die Teufels-geschosse bis zur tiefsten Empfindung hingelangen läßt, damit diese glühender und demütiger Gott suche«¹⁰. Der Entzug des Fühlens nimmt der Seele den sinnhaften Genuß und macht sie leer für das Geschenk der geistlichen Freude. Gerade die großen Mystiker lassen erkennen, welches Ausmaß diese Umerziehung bei solchen Menschen annehmen kann, die sich niemals Gottes Zugriff entwinden; die nicht aufhören, mitzugehen und zu aller Last je neu ihr Ja zu sprechen.

So wird der Glaubende gestärkt und gefestigt. Er geht den Weg mit Jesus Christus, in dessen Haltung er sich einübt. Der Herr hat mit seinem Leben die Gesetze der Erlösung und des Heilwerdens ein für allemal festgelegt. Von ihm schreibt der Autor des Hebräerbriefes: »Als er auf Erden lebte, hat er Gebete und Bittrufe mit lautem Schreien und mit Tränen vor den getragen, der ihn aus dem Tod retten konnte, und ist seiner Ehrfurcht wegen (aus seiner Angst) erhört worden. Obwohl er Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt: zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heiles geworden« (5, 7–9). Die Besinnung auf mögliche Gotteserfahrung in unserer Glaubenspraxis und im Alltag wurde in jüngster Vergangenheit wesentlich von Karl Rahner angestoßen. Er schrieb 1954 seinen kurzen, aber wichtigen Aufsatz »Über die Erfahrung der Gnade«. Seltsamerweise spielt in dieser Arbeit gar keine Rolle, was uns heute beim Bedenken solcher Thematik fast ausschließlich beschäftigt: Gnadenerfahrung als Erfahrung der Freude. Rahners Ansatzpunkt ist im Sinn der geistlichen Tradition der Kirche zutreffender das negative Element in unserem Leben, das sich im gläubigen Rückblick oft als Erlösungsinstrument, als Kreuz, erweist. Einige von Rahner gestellten Fragen charakterisieren besonders deutlich die Andersartigkeit seiner Denkbewegung. Sie erscheinen gleichzeitig als Abweisung einer verbreiteten Vorstellung, die sich heute mit dem Stichwort »Gotteserfahrung verkündet: »Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort, wo keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung mehr trägt, wo man sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, dort wo man meint zu sterben an solcher Liebe, wo sie erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, dort wo man scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, dort wo es wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, dort wo alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint? – Haben wir einmal eine Pflicht getan, wo man sie scheinbar nur tun kann mit dem verbrennenden Gefühl, sich wirklich selbst zu verleugnen und auszustreichen, wo man sie scheinbar nur tun kann, indem man eine entsetzliche Dummheit tut, die einem niemand dankt?«¹¹

¹⁰ So Diadochus von Photike, erwähnt von H. U. von Balthasar, ebd. S. 270.

¹¹ In: Schriften zur Theologie III. Einsiedeln 1957, S. 106 f.

Gefühlskräfte im Dienst der Glaubensvermittlung

Gottes Offenbarung spricht am Menschen nicht nur dessen »Wissen und Verstand« an. Sie will den ganzen Menschen erfassen, das ganze Herz, die ganze Seele, all seine Kräfte und sein ganzes Denken (vgl. Luk 10, 27). Darum ist die Ebene des Fühlens unverzichtbar für den Glaubensweg. Die vorzufindende geistliche Gestimmtheit gibt einen Anhaltspunkt für den Ort, den der Glaubende vor Gott einnimmt. Sie kann ein Kriterium sein, wenn jemand sein Glaubenshandeln und seine Glaubenshaltung prüfen will.

Weil der Mensch Gott auch mit seinem ganzen Gemüt und seiner Seele lieben soll, muß er gleichsam bis in seine tiefste Schicht zu Gott hin offen sein. Konsequente Führung zum Glauben hat das immer beachtet: Emotionale Kräfte wurden beim Glaubenden geweckt, damit er – unter dem Anruf der Gnade Gottes – seinen Weg zu Gott neu aufnähme. Sakrale Bauten und Gewänder, liturgische Handlungen und geistliche Musik sollten in das Geschehen des Gottesdienstes einbeziehen. – Nachhaltigere Glaubensvertiefung erfährt der einzelne dadurch, daß er in Gemeinschaft zum Mit-Glaubenden wird. Die »Charismatische Gemeinde-Erneuerung« beispielsweise oder die »Lebensbetrachtung in Gemeinschaft« (*revision de vie*) haben Kraft und Wirksamkeit nicht zuletzt durch die Entwicklung eines vertieften Gemeinschaftsgefühls. Charakteristisch ist hier allerdings ein ausdrücklicher und ständig neu bewußt gemachter Glaubenshorizont, die Bemühung, auf den Herrn in der Mitte hin (Mt 18, 20) »durchzudenken« und dankend und zu seiner Verherrlichung sich vor ihm zu wissen. – Darüber hinaus hat jeder Vorgang der Glaubensvermittlung die Offenheit unserer Gefühlskräfte auf Gott hin mehr oder weniger deutlich aufgenommen.

Mit der Fortentwicklung der Psychologie liegt nun die Möglichkeit näher zutage, die Gestimmtheit des Menschen gleichsam zu potenzieren – auch wenn diese Potenzierung nicht als solche Ziel psychologischen Vorgehens ist. Mittel und Wege sind herausgefunden und beschrieben worden, die intensiver und nachhaltiger auf die Seele des Menschen einwirken können als die traditionellen Stimulantien des Gefühls. Das gilt zum Beispiel für das Phänomen der Gruppendynamik, durch die seit Mitte der dreißiger Jahre zunehmend klar die emotionale Einflußnahme der Kleingruppe auf das einzel-menschliche Erleben und Verhalten demonstriert wird. Selbstverständlich spielte Gruppendynamik immer schon eine – wenn auch wenig beachtete – Rolle in den meisten sozialen Bezügen. Heute wird sie gezielt eingesetzt zu therapeutischen Zwecken und auf den unterschiedlichsten Feldern der Aus- und Weiterbildung. Ihre Formen sind zahlreich und zeigen unterschiedlichste Grade der Intensität. Ihre theoretische Durchdringung steht noch am Anfang. Darum kann erst recht in diesem Zusammenhang keine allseitige Analyse oder umfassende Würdigung erfolgen. Im Gegenteil: Alles, was Gruppendynamik zur Förderung des Humanum im strengen Sinn beabsichtigt, darf im Kontext der hier anstehenden Problem-skizze aus Gründen der Präzision ausgeklammert werden. Diese Einschränkung ist bei den folgenden Bemerkungen unbedingt im Auge zu halten, damit sie nicht als pauschale Beurteilung der Gruppendynamik mißverstanden werden.

Andererseits kann bei einer Erörterung des Themas »Gottese Erfahrung« die

Gruppendynamik nicht vollständig unerwähnt bleiben, weil gruppenspezifische Elemente faktisch heute als ein vorrangiges Mittel angeboten werden, durch das Glaubensvertiefung und Gnadenerfahrung ermöglicht werden sollen. Diese Tatsache macht zusammen mit der tiefgreifenden Affizierung des Menschen durch diese Elemente eine Prüfung notwendig, die zur weiteren Beschäftigung mit dem Phänomen Gruppendynamik im kirchlichen Raum anregen will und die selbst dann nicht überflüssig ist, wenn jemand die Techniken der Gruppendynamik grundsätzlich bejaht. Denn auch ein Instrumentarium, das sich für Ausbildung und Therapie als hilfreich erwiesen hat, muß ja noch nicht notwendig geeignet sein, auch die Gottesbeziehung als solche zu fördern.

Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf eine Auswahl von Literatur zur Gruppendynamik, die vorwiegend ihre Erfahrungen aus dem seelsorglichen Raum berichtet¹², und auf verschiedene Zeugnisse solcher Personen, die sich gruppenspezifischen Trainings unterzogen haben. Bei den befragten Autoren handelt es sich um ausgewiesene Repräsentanten der Gruppendynamik, die demnach die Sache selbst – soweit das heute schon möglich ist – verbindlich darstellen können. Die über die Trainings zu Protokoll gegebenen Berichte werden als zutreffend vorausgesetzt. – Die beabsichtigte Untersuchung betrifft im engeren Sinn die Möglichkeit, mit Hilfe von gruppenspezifischen Momenten Glaubensvertiefung als solche zu erreichen, wobei unter Glaubensvertiefung verstanden wird: die größere Konformität mit dem Willen Gottes durch eine festere Bindung an ihn, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat und uns in seinem Geist nahe ist. Diese Prüfung soll die »Bemerkungen« heranziehen, die Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch macht »für den, der sie zu geben, wie für den, der sie zu empfangen hat«¹³.

Es scheint legitim, die Methode der Gruppendynamik und ihre Hilfe für die Ausrichtung auf Gott und seinen Willen mit diesen »Bemerkungen« zu vergleichen – obgleich Ignatius die Bemerkungen für den Glaubensweg des einzelnen gemacht hat. Denn einmal können Gruppe und Gemeinschaft dem Individuum die Verantwortlichkeit für den Heilsweg nicht abnehmen; Gottes Nähe ist auch eine je individuelle – oder sie ist Täuschung. – Zum anderen war Ignatius nicht nur ein großer Mystiker und einer der bedeutendsten Lehrmeister des geistlichen Lebens. Bei ihm spielte darüber hinaus für die Annäherung des Glaubenden an Gott das Erfahrungsmoment eine entscheidende Rolle, das »Fühlen und Kosten«. Die Einsichten des Ignatius haben sich in Jahrhunderten bewährt; ihre Heilsbedeutung ist wirklich »an ihren Früchten« erkennbar.

Einsatz des Irritationsmoments

Zwar ist bislang noch nicht davon auszugehen, daß es für die gruppenspezifische Methode eine allseits akzeptierte oder gar einheitliche Theorie gäbe; besonders

¹² Befragt sind hier: T. Brocher, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung. Braunschweig 1967; K.-W. Dahm/H. Stenger, Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis. München 1974; A. Heimler, Selbsterfahrung und Glaube. München 1976; D. Stollberg, Seelsorge durch die Gruppe. Göttingen 1975; W. Zijlstra, Seelsorge-Training. Clinical Pastoral Training. München 1971.

¹³ Die hier vorgelegten Gedanken wurden u. a. angeregt durch A. Haas, Ignatius, Geistliche Übungen. Freiburg 1967, hier S. 121–185.

starke Unterschiede sind offenbar zwischen den Anhängern der Sozialpsychologie und denen der Tiefenpsychologie festzustellen. Trotzdem kann man eine fundamentale Gemeinsamkeit beim Auslösen und Aktivieren des Gruppenprozesses feststellen: die Weckung von solchen Unlustgefühlen, die die Mitte der Person zu erschüttern vermögen und als existentielle Gefährdung empfunden werden.

Denn Gruppendynamik jeder Spielart nutzt die Tatsache, daß »der Verlust der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe beim Individuum Identitätszweifel mit sich bringt, die eine Krise im einzelnen auslösen können« (Brocher 21). Die Gruppenmitglieder reagieren mit Aggression, die »eine große Rolle spielt« (Zijlstra 72). Solche aggressiven Gefühle haben dabei nicht notwendig, aber doch häufig destruktiven Charakter. »Die Aggression will in erster Linie vernichten, zunächst einmal den anderen und, wenn das nicht möglich ist, schließlich sich selbst« (ebd. 75). Aggression geht darum einher mit Angst. Solche Angst wird immer wieder erwähnt in der Literatur, ist in Wahrheit unumgänglich (Brocher 83) und tritt unter Umständen in so hohem Grad auf, daß Teilnehmer an Trainings »von anderen in die Enge gedrängt ... in Weinen ausbrechen« (Stollberg 69). – Daß Aggression und Angst durch den Gruppenleiter gegebenenfalls gemildert werden müssen, wird zugestanden (Brocher 83 f.; Stollberg 99).

Der Aufbruch solcher Emotionen ergibt sich – das ist einsichtig – um so sicherer, je ausschließlicher die Gruppenbindung den einzigen affektiven Halt darstellt. Darum wird für den Gruppenaufenthalt eine neue Umgebung gewünscht. Diese »soll in gewissem Sinne fremd und damit bedrohend wirken« (Zijlstra 19). Emotionale Erleichterung *außerhalb* der Gruppe wird dementsprechend als nachteilig angesehen: Der »Leidensdruck« muß in seinem ganzen Gewicht erhalten bleiben; seine »Ableitung« vergäbe eine Chance der Gruppe ungenutzt (vgl. Stollberg 126). Demnach stellen Angst und Aggression ein gewichtiges Kräftepotential für die Veränderung der Gruppenmitglieder dar – nicht nur beim »Sensitivity-Training«, das eine Zeitlang auch im kirchlichen Raum propagiert wurde, heute aber in seiner Problematik erkannt ist und folglich eher reserviert beurteilt wird (vgl. Zijlstra 51). Die affektiven Prozesse entwickeln sich auch beim CPT (*Clinical Pastoral Training*) oder bei der TZI (Themenzentrierte Interaktion), von denen immer noch manche Christen große Hilfe und Motivation für ihren Weg zu Gott erhoffen. T. Brocher erklärt nachdrücklich, daß die genannten Prozesse unabhängig von der in der Gruppe anstehenden Thematik auftreten (101).

So ergeben sich dann auch bei der Beschäftigung mit Glaubensinhalten dramatische Szenen. D. Stollberg berichtet von einem jungen Mann, der in der Gruppe zunächst als aufreizend sanftmütig und »pietistisch« gegolten hätte, dann aber durch relativ »deftige« biografische Erzählungen zum zentralen Gesprächsgegenstand geworden sei. »Die Gruppe allerdings hielt die – durchaus auf Tatsachen beruhende – Blutrünstigkeit und Unmoral seiner Berichte für ein Ablenkungsmanöver etwa in dem Sinne: ›So, nun habe ich euch doch einen harten Brocken zum Fraße vorgeworfen. Seid also zufrieden und verschont mich künftig vor intensiverem Interesse«. Er habe das ganze Manöver nur inszeniert, um von seiner eigentlichen Problematik abzulenken. Fin ›Heuchler‹ sei er, ein ›Feigling und Radfahrer vor der Gruppe‹, ein ›Sadist‹, ein ›ganz gemeiner Hund‹ usw. Die Angreifer steigerten sich bis zu einer ausgesprochen grausamen und sadistischen (verbalen)

Orgie, in welcher das ›Opfer‹ regelrecht ›abgeschlachtet‹ wurde, ohne daß dieses in der Lage gewesen wäre, etwas von seiner eigenen aggressiv-sadistischen Potenz manifest zu aktivieren. Stattdessen ergriff der Betroffene schließlich die Flucht . . .« (90).

T. Brocher schildert die fälligen Prestigekämpfe und den Versuch einzelner, in der Gruppe Führungsansprüche durchzusetzen. Gruppenmitglieder äußern sich in dieser Situation: »Ich habe das Gefühl, in einer Arena zu sitzen und Zeuge eines Stierkampfes zu sein . . . Jetzt warten wir bloß noch auf das Opfer, um zu sehen, wie es abgestochen wird« (96).

Die Wirkung auf das eine oder andere Gruppenmitglied ist entsprechend nachhaltig und weitreichend. So ist hinsichtlich »entsprechend disponierten Teilnehmern« davon die Rede, daß durch die Ausbreitung von Gefühlsentladungen und Affektausbrüchen »Suizid-Impulse induziert werden« (85). Ja, die Provokation zur Glaubensaufgabe wird nicht nur in Kauf genommen, sondern unter Umständen sogar methodisch herbeigeführt: Bei D. Stollberg findet sich der Bericht über einen »hochqualifizierten Forscher«, der an einer psychoanalytisch orientierten Selbsterfahrungsgruppe für theologische Wissenschaftler teilnahm; über die Bestimmung »Seelsorge durch die Gruppe« hinaus wird keine Zielvorstellung für das Zusammentreten der Gruppe angegeben. Stollberg führt aus, daß die Gruppe lange Zeit vergeblich versucht hätte, in dem Theologen das Gefühl der Angst zu wecken: vergeblich – weil nach dessen Meinung für den Christen die Angst in der Welt durch Christus überwunden sei. Längeres Bohren der anderen Gruppenmitglieder deckte auf, daß diese theologische Position letztlich sein Spannungsverhältnis zu seinen Eltern rationalisierte. Daraufhin griff die Gruppe seine ihn tragende theologische Auffassung massiv an und drängte ihn in die Isolierung. So wurde bei ihm eine existentielle Krise durch den Zerfall seiner Glaubenswelt (»atheologischer Phase«) ausgelöst (190).

Gewiß handelt es sich bei der letzten Begebenheit um einen Extremfall. Dennoch hat jede bewußte Hinführung des Menschen in Aggression und existentielle Angst schon unter humanen Gesichtspunkten wenig Anziehendes. Darüber hinaus wird der Boden der Geborgenheit in Gott unter Umständen weggezogen durch die aggressiv vertretene und in der Sondersituation schneidend wirksame Antipathie der Gruppe. Das Ziel ist die Veränderung der Gewohnheiten und die Neuordnung zwischenmenschlicher Verhältnisse. Kann aber wohl je ein möglicherweise noch so achtbarer Zweck es rechtfertigen, einen Menschen achselzuckend einer vom Gefühl aufgezwungenen Glaubensprüfung, vielleicht sogar der totalen Glaubensverfinsterung auszusetzen? Dürfen Gruppenmitglieder autonom und spontan entscheiden, daß dieser Prozeß gewagt werden muß? Die Bibel behält die »methodische Verwirrung« Gott allein vor. Sie kennt den *Peirasmos* durch Gott z. B. in der Abrahamsgeschichte (Gen 22, LXX). Doch dem Neuen Testament ist zu entnehmen, daß nicht einmal eindeutig Gott selbst der eigentliche Urheber der Versuchung ist (Jakobusbrief 1, 13); Gott läßt die Versuchung nur zu, und Jesus Christus lehrt uns im »Vater unser«, daß wir um Bewahrung vor ihr beten sollen. Wie kann man dann aber eine solche Glaubensprovokation durch die Gruppe rechtfertigen, wie von ihr den Vorwurf abwenden, sie setze mit ihrer Methode die Zuwendung zu Gott selbst aufs Spiel?

Gruppendynamik mobilisiert zwar umfassend und nachhaltig die affektive Potenz des Menschen. Trotzdem kann sich die Hoffnung als Irrtum erweisen, gruppendynamische Trainings würden dem Glaubenden eine Hilfe zur Begegnung mit Gott. Der Einsatz des Gefühlsmoments während dieser Trainings führt zu dem Problem, daß aus der Irritation eine Versuchung wird, die die Nähe Gottes keineswegs herbeiführt, sondern den Gottesbezug möglicherweise zerstört.

Ein Vergleich mit dem Exerzitienbuch des heiligen Ignatius¹⁴ kann die Analyse des Problems vertiefen. Nach den Aufzeichnungen dieses Buches sind ja auch für Ignatius die Seelenkräfte des Menschen von maßgeblicher Bedeutung für seinen Weg zu Gott; insofern ist dieser Autor in gutem Sinn zeitgemäß. Schon nach den Vorbemerkungen für die »Geistlichen Übungen« möchte Ignatius, daß die Inhalte der biblischen Perikopen nicht nur verstanden, sondern auch »verkostet werden« (Regel 2). Ein »Mehr an Geschmack« verbindet er mit einem »Mehr an geistlicher Frucht« (Regel 2). Er möchte das »Hingeneigt- und Hingezogenwerden fördern« (Regel 3). Exerzitien, die ohne »geistliche Bewegungen« der Seele bleiben, sind schließlich für Ignatius ein Grund, die Ernsthaftigkeit des Exerzitanten überhaupt zu prüfen (Regel 6).

Aber das Augenmerk des Ignatius richtet sich nicht auf Angst und Aggression –, es sei denn, um den Übenden möglichst bald von solchen Stimmungen zu befreien. Deshalb beschäftigt ihn stark dessen Bedrücktsein (Regeln 7, 8, 9 und 10), das die besondere Hilfe des Exerzitiengebers fordert. Er muß in ehrfürchtiger Distanz vor dem Übenden alles daran setzen, diesen aus der Niedergeschlagenheit herauszuholen. Er »ist der Überzeugung, daß die Trostlosigkeit Ausdruck und Zeichen einer »trügerischen« Situation ist«¹⁵, hinter der die »Trugwerke des Feindes der menschlichen Natur« (Regel 7) stehen. »Verfinsterung der Seele, Verwirrung in ihr . . . Anfechtungen, die zum Mangel an Glauben, an Hoffnung, an Liebe bewegen, wobei sich die Seele ganz lau und traurig findet und wie getrennt von ihrem Schöpfer und Herren« (Exerzitienbuch Nr. 317) – all das ist für ihn Wirkung des Bösen im Menschen. Gewissensangst und Trennungsgefühl sind demnach im Sinn des Ignatius möglichst bald zu beheben. Sie sind ganz gewiß nicht mutwillig herbeizuführen; zu große Gewißheit herrscht für Ignatius über die Quelle solcher seelischer Verfassung. Vielmehr wird ihm die Erfahrung des Trostes zur unabdingbaren Voraussetzung für das Beschenktwerden mit der Nähe Gottes. Das Verspüren und Verkosten seines Geistes läßt sich an dessen Früchten erkennen, die für Paulus »Liebe, Freude und Friede« (Gal 5, 22) sind. Und Jeronimo Nadal, ein persönlicher Schüler des heiligen Ignatius und einer seiner besten Kenner, legt dar, daß das Überströmen des Geistes die Sinne des Menschen mit »Milde (*suavitas*)« erfüllt¹⁶.

Die Anfechtung dagegen behindert den Glaubenden, einen Weg zu Gott zu finden. Darum bedarf er in dieser Verfassung dringend der Ermunterung und des Trostes. Sonst kommt er in Gefahr, seine seelische Verwirrung und Bedrückung auf Gott zu projizieren; ihn zum Verantwortlichen für sein eigenes Unheil zu machen.

¹⁴ Ignatius von Loyola, Die Exerzitien. Einsiedeln 1956.

¹⁵ Vgl. A. Haas, a. a. O., S. 169.

¹⁶ Ebd., S. 149.

Und dann bewegt ihn sein Glücksverlangen, dem »Spielverderber« Gott den Rücken zu kehren.

Emotionsbindung an die Gruppe

Damit zeigt sich ein weiteres wesentliches Motiv für die Bekämpfung der Unlustgefühle durch Ignatius: Sie behindern das geistliche Wachstum, weil sie die Unmittelbarkeit des Übens zu Gott bedrohen. Das ist wohl die entscheidende Erfahrung dieses Heiligen: Die zentrale geistliche Bedingung für die Gottesbegegnung ist der möglichst direkte, durch nichts und niemanden verstellte Blick auf Gott selbst und auf Gottes Heilswerk in der Person Jesu Christi. Oder wie es Pierre Olivaint, ein segensreich wirkender Seelsorger und einer der Pariser Märtyrer des Jahres 1871, ausdrückte: »Das große Geheimnis des Erfolges bei den Seelen ist es, das Vertrauen auf Gott neu zu beleben.«

Darum fordert Ignatius auch vom Exerzitiengeber äußerste Zurückhaltung. Dieser soll sich keineswegs möglichst umfassend in das Geschehen der geistlichen Übungen einbringen. Die darzustellende Heilsgeschichte soll er freihalten von jeder persönlichen Färbung. Er soll sie nur »in kurzer, inbegriffshafter Erklärung durch-eilen« (Regel 2). Der Exerzitiengeber soll sich gar nicht einmischen, wenn der Übende gute Vorsätze faßt, sondern distanziert auf das Heilshandeln Gottes in der Seele des Übenden setzen (Regel 15). Der Exerzitiengeber soll nicht einmal die persönlichen Gedanken und Sünden des Übenden kennenlernen, sondern ganz und gar in den Hintergrund treten, damit der Empfänger der Exerzitien allein auf Gott ausgerichtet bleibt. Ignatius erwartet, daß der Gebende keinerlei Einfluß nimmt auf die Absichten des Übenden. Er darf weder zuraten noch sie ablehnen. Er soll vielmehr zwischen den Alternativen »in der Mitte stehend wie eine Waage, unmittelbar den Schöpfer mit seinem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn« (Regel 15).

Der theologische Grund für so dezidierte Theozentrik der geistlichen Führung liegt zunächst im Glauben daran, daß der zu Gott hin offene Mensch mit Gott im Geist Jesu Christi über Erkenntnis und Sinne direkt kommuniziert. Aber auch eine Gefahr soll abgewendet werden. Sie rührt daher, daß die emotionale Anbindung des Übenden an den Geber der Exerzitien zu einem Abhängigkeitsverhältnis führen kann. Jedenfalls weiß Ignatius durchaus, daß Geschaffenes in Konkurrenz zum Schöpfer treten kann. Er weist im unmittelbaren Kontext der Regeln darauf hin, daß nicht nur das in sich Schlechte, sondern auch das Sinnvolle und Gute unter Umständen der Ausrichtung auf Gott zum Hindernis werden kann (Regel 16).

Denn der Christ hat zwar die dualistische Perspektive Gott oder Welt hinter sich gelassen; der Glaube an den Schöpfer kann alles Geschaffene zu diesem in Beziehung setzen. Dennoch bleibt wegen der Sündigkeit des Menschen das Dilemma, daß Schöpfung und Schöpfer für den Menschen in Opposition treten können. Denn es gibt Umstände, in denen angesichts der Schöpfungswirklichkeit der Durchblick auf den Schöpfer nur mit Mühe oder nicht mehr gelingt. Diese Umstände werden nicht selten auch dadurch herbeigeführt, daß eine Verdichtung des Gefühls den klaren Blick trübt und die Erkenntnisfähigkeit beeinträchtigt; daß der Intellekt, dessen Tätigkeit notwendig zum Glaubensakt gehört, durch einen irregeleiteten Willen überspielt wird.

Die Glaubenskraft, die den Glaubenden sonst befähigt, angesichts der Kreatur deren »creator« nicht zu vergessen, wird über seine Sinne vom geschöpflichen Sein aufgehoben. Das ist sogar – wenn man dem Apostel Paulus folgt – eine typische Barriere für den Menschen in der Situation »nach dem Fall«. Der Mensch »vermag im Zwiellicht seines Herzens die Grunddifferenz des Daseins, nämlich die zwischen Gott und Welt, nicht mehr klar zu sehen ... Das Unvermögen zu differenzieren erweist sich darin, daß dem Menschen Welt und eigenes Dasein nicht mehr in einer vorgängigen Auslegung auf Gott begegnen, sondern auf sich selbst als auf den Schöpfer verweisen ... Gott erscheint nur noch in den Göttern. Die Götter sind die apotheosierte Welt samt dem apotheosierten Menschen«¹⁷.

Wer die Weisungen des ignatianischen Exerzitienbuches mit den geistlichen Übungen vergleicht, die sich gruppendynamischer Elemente bedienen, sieht einmal erstaunt die Variationsbreite der Spielarten, die heute unter dem Stichwort »Exerzitien« angeboten werden können. Er wird darüber hinaus von der gruppendynamischen Methode vor eine Problematik geführt, die unruhig macht.

Nach dem Urteil auch katholischer Autoren ist ein erklärtes Ziel der gruppendynamischen Exerzitien die Weckung von Emotionen, die der Glaubenspraxis und damit dem Weg zu Gott förderlich sein sollen. Näher betrachtet, ist das auslösende Moment und damit Bezugsobjekt der Emotionen jedoch keineswegs Gott und sein Heilswerk in Jesus Christus, sondern die Gruppe und einzelne Mitglieder in ihr. Der Übende entwickelt Sympathie und das Gefühl der Geborgenheit gegenüber der Gesamtgruppe und bestimmten Gruppenpartnern. Besonders deutlich wird das durch die sogenannte »nonverbale Kommunikation«.

Ihr Einsatz und die mit ihr bei geistlichen Übungen gemachten Erfahrungen lassen sich am besten durch eine Auswahl von entsprechenden Berichten beschreiben.

Der Gruppenleiter spricht die in Kreisform aufgestellte Gruppe an: »Mit dem Körper ein wenig nach vorn und zurück schwingen, bis du spürst: Da ist jemand, der dich auffängt und in die Arme nimmt ... Jetzt laß dich innerlich ganz los ... Überlaß dich dem anderen, solange du willst ... Da der Kreis so eng ist, kann der andere dich ohne weiteres halten ... Denk an nichts, zumal wenn du beim anderen bist ... Fühle seine Nähe, ohne zu wissen, wer er ist ... Spüre, wie gut es ist, angenommen zu werden, beim anderen sorglos ausruhen zu dürfen ... Genieße es, so gut du kannst, beim anderen ein wenig verweilen zu können ... Laß dadurch das Vertrauen wachsen, daß man dich hält ...« (Heimler 177). Andere Stellen benennen Einzelanweisungen zum Beispiel über streichelndes Kopfbewegen des Partners (181 f.) oder eine Atem-Druck-Übung, die das Pressen verschiedener Körperstellen des Partners fordert (183).

In Beurteilungen solcher Übungen durch die Exerzitanten heißt es später u. a.: »Ich war überrascht über meinen Partner. Ich habe auch einzelne Partner erkannt, und zwar durch das, was man vom Wesen des anderen erfährt. Ich habe auch versucht, etwas mitzuteilen. Mir ist aufgefallen, daß es ein kleines Problem war, sich zu trennen und zum nächsten Partner zu gehen« (331 f.). – »Ich hatte bei der ersten Übung das Gefühl, daß ich gleichwertig sein kann. Ich bin über dreißig Jahre im

¹⁷ H. Schlier, Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus. In: *Besinnung auf das Neue Testament*. Freiburg ²1964, hier S. 324 f.

Kloster und habe auf Zärtlichkeit verzichtet. Da habe ich das Spiel der Hände als beglückendes Geschenk erlebt« (333).

Auch die bereits früher berichteten Episoden ließen erkennen, daß das Gefühl der Mitglieder ausschließlich auf die Gruppe orientiert war. Aggression und Angst entwickelten sich in großer Stärke gegenüber anwesenden Gruppengenossen. Solche Intensität lebte vor allem deshalb auf, weil der Verlust von Sympathie und Geborgenheit in der Gruppe befürchtet wurde. Das Gefühl, die Gruppe zu verlieren, führte den einzelnen vor einen drohenden Abgrund, der die Lebensfähigkeit, den Lebensmut nahm. Daß der Ge-nötigte sich dann selbst und seine Welt vergißt, um sich die Annahme durch die Gruppe zu sichern, verwundert nicht.

Gewiß, der Mensch ist nicht als Insel erschaffen. Wir müssen uns selbst verlassen, um heil und heilig zu werden. Aber Gott allein ist es, der die umfassende Auslieferung verdient. Abraham bleibt das Vorbild biblisch legitimer Selbstentäußerung. Er begegnet Gott und übergibt sich der Person dessen, den er als seinen absoluten Herrn glaubt. Gott allein ist es wert, um seiner selbst willen geliebt zu werden. Auch in dieser Liebe mag das Ich den Boden unter den Füßen verlieren. Doch wenn der Geliebte Gott selbst ist, wird aus dem Sturz ins Bodenlose »jener beseligende Schauer der Selbstpreisgabe, die jeder Glaubende grundsätzlich zu erfahren gewillt ist, und den der Mystiker dann tatsächlich hienieden schon erfährt: als Verlassen des eigenen Hauses in dunkler Nacht, als Pfeil, der glühend durch die Herzmitte schnellt und das Ichzentrum aufreißt, um das Du darin einzupflanzen«¹⁸.

Gruppendynamik im Dienst der Vermittlung von Gotteserfahrung kann dazu verführen, daß die Gruppe für ihre Mitglieder die Wirklichkeit Gottes substituiert. Ursprünglich begegnete die Gruppe dem einzelnen noch »in einer vorgängigen Auslegung auf Gott«. Durch die Einspannung in peitschend emotionale Prozesse wird dieser Gottesbezug nicht vertieft, sondern er relativiert sich. Wohl merkt der Klarsichtige selbst, daß Freude in der Gruppe und Freude an Gott nicht zusammenfallen müssen. Das läßt sich aus einer Stellungnahme erkennen. Dabei enthüllt diese Stellungnahme auch, daß die in der Gruppe erfahrene Freude keineswegs aus der Gottesbegegnung, sondern aus der Gruppenbegegnung resultiert. »Ich empfinde es als religiöse Erfahrung, wenn eine Beziehung zustande kommt, wenn ich mich gehalten und getragen fühlen darf wie bei der Gruppenwiege-Übung . . . Unmittelbar empfand ich nichts Religiöses. Aber in der Nachbesinnung erlebe ich das Zusammensein in der Gruppe als religiös, ebenso das sensible Erspüren des Partners bei der Tastübung. Ich erlebe im Fühlen die menschliche Freude, die mich vom Ich befreit. Ich bedaure es manchmal, daß ich nicht bewußt religiös lebe. Ich möchte Gott mehr spüren, wenn ich Freude empfinde« (Heimler 276 f.).

Ähnliches belegen andere Fälle noch eindeutiger, wenn z. B. während des Zusammenseins die Gruppe den Stellenwert erhält, den sonst der Glaubende Gott selbst zuspricht. So wird aus »gruppendynamischen Exerzitien« berichtet: »Ich persönlich habe noch nie vorher erfahren, jedenfalls nicht in dieser Intensität, daß Gemeinschaft werden kann, wenn ich nicht nur etwas, sondern mich selbst, so wie

¹⁸ Vgl. H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 185 f.

ich bin, in diese vorgegebene Gruppe einbringe. Diese Erfahrung des sich ja irgendwo ins Unbekannte-Ausliefern möchte ich nicht mehr missen . . .« (Dahm 184). – Oder an anderer Stelle: »Diese Eucharistie war die erste Messe für mich, in der ein ganz persönliches Bekenntnis öffentlich abgelegt wurde und mir die Vergebung nicht als geheimer Hoheitsakt erschien, sondern als Ausdruck der Vergebung, die eine ganze Gemeinschaft ganz konkret geben konnte« (Dahm 188).

Die Gruppe, die Hilfe zu Gott sein soll, wird möglicherweise um ihrer selbst willen gesucht. Das Mittel wird zum Zweck. Und Gott bleibt auf der Strecke.

Der Gefahr dieser Perversion unterliegt nicht nur das Ziel der geistlichen Übungen. Auch das diesem Ziel zugeordnete Kriterium des Wachsens auf Gott hin, die »geistliche Bewegung« kann ihre Instrumentalität verlieren. Sie kann in Selbstzweck umschlagen. Geistliche Übungen werden dann zu einer zusätzlichen und intensiven Möglichkeit, den affektiven Erlebnisdurst zu stillen. Emotionsgenuß, der sonst in der Unterhaltungsindustrie aus zweiter Hand geliefert wird, kann ja auch während der Exerzitien den Gefühlshunger befriedigen; er wird da und dort sogar als Gradmesser geistlichen Tiefgangs mißverstanden. So schreibt ein Exerzitienleiter: »Es ist geradezu ergreifend mitzuerleben, wie Menschen, auch durchaus »männliche« Männer sich der Tränen nicht schämen, sei es, wenn es um die eigene Person geht, sei es aus einem tief empfundenen und frei gezeigten Mitleiden mit den anderen oder auch aus der Ergriffenheit einer religiösen Erfahrung heraus« (Dahm 183).

An anderer Stelle wird ein Zeugnis zitiert: »Ich fühle mich jetzt wahnsinnig wohl. Es tut mir nur leid, daß ich mich nicht eher hereingegeben habe in den Prozeß. Ich habe dieses Jahr zum ersten Mal in meinem Leben Ostern *erlebt* und bin in einem ganz irren Zustand, ganz glücklich« (Dahm 188).

Wer so auf seine emotionalen Kosten gekommen ist, eilt dann möglicherweise von einem Training zum anderen, um sein Bedürfnis nach Emotionen auszugleichen. Diese Vermutung entspringt nicht der Phantasie übelwollender Kritiksucht. Sie ist leider belegbar. Promotoren der Gruppendynamik sprechen selbst von der »Süchtigkeit« nach emotionaler Gruppenerfahrung. Sie bezeichnen diese als »Fehlentwicklung«, die allerdings zu ihrer raschen Verbreitung beigetragen habe (Dahm 238).

Gott als Droge?

Vorerst sieht der interessierte Laie überhaupt noch keine unverdächtige und überzeugende Möglichkeit, die Methode der Gruppendynamik für die geistlichen Übungen zu nutzen, falls man unter diesen weiterhin den Weg für die Ausrichtung auf Gott und seinen Willen versteht. Die Verfechter »gruppendynamischer Exerzitien« müssen sich gewiß mit deren problematischen Grundzügen auf breiterer Ebene auseinandersetzen. Andernfalls laufen sie Gefahr, in üble Gesellschaft zu geraten. Seelische Erschütterung unter dem Stichwort »Gottese Erfahrung« wird auch in anderen Kreisen angeboten. So formulierte der Anhänger der Krishna-Bewegung in einem Fernseh-Interview: »Vorher habe ich viele Dinge getan, zum Beispiel habe ich sehr viele Arten von Drogen genommen, alle möglichen Arten von Gelegen-

heitsarbeiten angenommen und sehr viele Philosophien studiert. Aber ich war nie so richtig zufrieden damit, bis ich zum Krishna-Bewußtsein kam (das heißt zum Gottgeweihten wurde). Da habe ich nun wirklich die stärkste Droge gefunden«¹⁹.

»Gott als Droge« – das wäre wirklich der Höhepunkt der emotionalen Vermarktung des geistlichen Tuns; das wäre die Ausbeutung des Wortes und der Wirklichkeit Gottes durch den gefühlshungrigen Menschen.

Daß so etwas heute keine Wahnidee ist, führt ein Philosoph unserer Tage auf folgende geistesgeschichtliche Entwicklung zurück²⁰: Der Mensch als fester Punkt des Universums gibt Gott eine Funktion; Gott wird so vom Menschen her funktional bestimmt. Das geschieht aus besten Motiven; und immer neu erhält Gott so eine Rolle nach der anderen, die seine Nützlichkeit für die Gesellschaft beweisen soll. Jetzt soll er sorgen für die Eindämmung der Kriminalität, morgen für die Menschlichkeit des Menschen, für den Frieden unter den Völkern – oder für die Dosis Gefühl, die den nüchternen Alltag vergessen macht.

Aber als Funktion des Menschen ist Gott ersetzbar. Funktionalisieren heißt geradezu »austauschbar machen«. – Die Mediziner gebrauchen Scheinmedikamente, die sie »Placebo« nennen. Diese Medikamente wirken nur dann, wenn der Patient nicht um die Täuschung weiß. Ein Placebo hat nur Realität in der Beziehung zum Glaubenden, zum Bewußtsein des Patienten. Aufklärung zerstört die Wirkung. Funktionale Interpretation der Gottesidee erklärt diese zu einem Placebo. Gott behält seinen Platz in meinem Leben, so lange ich nicht seine Funktion für mich durchschaut habe, nämlich die, das minimale Emotionsquantum in meinem Leben sicherzustellen. Habe ich aber herausbekommen, wozu er gut ist, wird er früher oder später durch ein Äquivalent ersetzt.

Bert Brecht hat die »Geschichten von Herrn Keuner« erzählt. Eine von ihnen lautet: »Einer fragte Herrn Keuner, ob es einen Gott gäbe. Herr Keuner sagte: Ich rate dir nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallen lassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich dir sage, du hast dich schon entschieden: du brauchst einen Gott.«

In dieser Geschichte wird die Idee von Gott konsequent funktionalisiert. Es gibt den Menschen, der – aus welchen Gründen immer – Gott braucht. Man möge ihm dann zwar geben, was er braucht. Vor allen Dingen möge man sich aber bemühen, beim Menschen den Unsinn des Gott-Brauchens zu beenden, und ihm endlich das zukommen lassen, wofür Gott nur einen Ersatz darstellt.

Freilich ist gegen Bert Brecht festzuhalten, daß der Mensch Gott braucht – aber nicht etwas von ihm, beispielsweise die Affekte, die er auslöst. Das wird auf die Dauer Gott selbst nicht ersetzen können. Der Mensch braucht Gott, und zwar einen unverzweckten Gott, der nicht Mittel ist für andere und anderes: Er braucht ihn selbst, um sich ihm hinzugeben und in der Hingabe an ihn Schritt für Schritt der endgültigen Gemeinschaft mit ihm entgegenzugehen.

¹⁹ In: »Kontraste« Nr. 4, (1976), S. 6.

²⁰ Vgl. zum folgenden: R. Spaemann, Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott«. In dieser Zeitschrift 1/72, 54–72, hier 57 ff.

Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Daß es Wandelbares in der Kirche gibt, liegt von der Erfahrung her auf der Hand; umgekehrt: Wenn es nicht auch das Beständige, das Unwandelbare also, in ihr und an ihr gäbe, hätte es keinen Sinn, über die Zeiten hin das gleiche Wort »Kirche« anzuwenden, weil ja dann die Identität fehlen würde, die überhaupt das Wandelbare zusammenhält. Aber wie soll man nun beides in seinem Verhältnis zueinander bestimmen? Gerade in einer Zeit, in der der Streit um rechtmäßigen und unrechtmäßigen Wandel, um die Identität der Kirche und ihre Grenzen längst kein akademisches Problem mehr ist, sondern eine vitale Frage auch des ganz einfachen Christen, wird die Suche nach Maßstäben zwingend, an denen sich ablesen läßt, wo da die Grenzen verlaufen. Dabei können Versuche nicht genügen, die sozusagen bloß auf quantitative Zusammenstellung des Wandelbaren und des Unwandelbaren hinauslaufen; wir wollen die Gründe wissen. Freilich haben solche Versuche durchaus ihren Wert, weil sie überschaubare und praktische Angaben machen und weil es tatsächlich einen Bestand an Wirklichkeiten gibt, die klar zum christlichen Kern gehören bzw. klarerweise dies nicht tun. Es muß in diesem Zusammenhang denkwürdig bleiben, daß z. B. Luther seine Katechismen nicht von einem reflektierten Begründungssystem her aufgebaut hat, sondern ganz schlicht von dem her, was man die *Loci*, die Hauptfundstätten des Glaubens nannte, die er nebeneinander stellte und erläuterte: die Zehn Gebote, das Vater-Unser, die Sakramente, das Glaubensbekenntnis. Er hat darin älteste katechetische Traditionen aufgenommen, in denen er sich formal übrigens nicht von der katholischen Kirche unterschied. Ich verstehe offengestanden nicht recht, warum wir heute zu dieser Bescheidenheit nicht mehr fähig sind, sondern unbedingt schon die Schulbücher von raffinierten Systemkonstruktionen her aufbauen müssen, die so vergänglich sind wie ihre Autoren und im übrigen von den Lernenden in ihrem Zusammenhang meist gar nicht eingesehen werden. Mit dem Hinweis auf den Hauptort der klassischen Katechese ist insofern durchaus eine grundlegende Markierung gegeben, die als fester Anhaltspunkt heute so nützlich und so richtig ist wie damals: Zur christlichen Identität gehört das Bekenntnis der Kirche, d. h. das, was die Kirche über den Wechsel der theologischen Interpretationen hinaus als eigentliches Wort des Glaubens gekennzeichnet hat (»Dogma«); zur christlichen Identität gehört im katholischen Sinn der dem eigenen Wollen der Kirche entzogene Kernbestand des christlichen Gottesdienstes, d. h. die Sakramente und das im Vater-Unser exemplarisch formulierte Gottesverhältnis des Christen, das christliche Gebet; zur christlichen Identität gehört schließlich jener Grundbestand moralischer Erkenntnis, wie er im Anschluß an den Dekalog sowie an dessen Aufnahme in der Bergpredigt und in den apostolischen Ermahnungen durch die Kirche rezipiert worden ist.

Diese Eckpflocke der christlichen Identität, die die katechetische Tradition im Laufe von Jahrhunderten gesetzt hat, gehen letztlich der Reflexion voran, denn

das Christliche wird von uns nicht ausgedacht, sondern als eine dem eigenen Ausdenken vorgängige Wirklichkeit entgegengenommen. Aber wenn wir den Glauben auch nicht ausdenken können, so können wir ihn doch nachdenken und müssen es auch, weil nur der innerlich angeeignete Glaube weitergegeben werden kann. Wie aber ließe sich das eben umrissene Feld der christlichen Identität nachdenkend verstehen – das ist die Frage, die uns das Thema aufgibt. Für solch nachdenkendes Verstehen gibt es verschiedene Möglichkeiten; mir drängt sich folgender Versuch auf: In der Spannung zwischen Wandelbar und Unwandelbar werden wir allemal auf die Kirche stoßen. Sie ist einerseits das Wandelbare, von den sich wandelnden Generationen der Menschen die Zeiten hindurch geprägt. Aber sie muß doch in alledem »die Kirche« bleiben und insofern nun doch auch das Subjekt sein, das den Wandel trägt und darin mit sich identisch bleibt. So ist sie in gewisser Hinsicht dem Menschen vergleichbar, den wir in physiologischer und psychologischer Messung nur als eine Abfolge von Zuständen feststellen können und der sich doch selber in alledem als der gleiche weiß. Wir müssen also fragen: Was konstituiert die Kirche als Subjekt? Wodurch ist sie, was sie ist? Wenn wir uns nun daran erinnern, daß den Gedanken der Kirche als eines im Wandel beständigen Subjekts schon Paulus formuliert hat, indem er sie einen »Leib« (ein »Selbst«) nannte, können wir von ihm her auch die Antwort finden. Die Kirche wird aus einer an sich amorphen Masse von Menschen zu einem Subjekt konstituiert durch den, den Paulus ihr Haupt nennt: Christus. Das bedeutet: Sie bleibt eine zusammenhängende Größe nur von ihm her. Sie existiert als Kirche durch die Zugewandtheit zu ihm. Sie ist Kirche dadurch, daß sie von ihm als Herrn sich gestalten läßt und sich an ihn zurückgibt. Sie hat ihr Subjektsein nicht aus sich, sondern durch das Gegenüber, das sie zum Subjekt macht. Diese scheinbar sehr spekulative Antwort wird sofort ganz praktisch, wenn wir fragen: Wie geht das zu? Nun, Zugewandtheit zu Christus kann praktisch nur heißen, daß die Kirche als Ganze wie in ihren einzelnen Gliedern zu Christus betet und mit ihm betet. Sie wird Kirche durch den Gottesdienst, in dem sie in das Gebet Jesu Christi eintritt und so mit ihm in der Sphäre des Heiligen Geistes steht, zum Vater redet. Sie wird Kirche durch die Anbetung, und Anbetung ist, wenn sie von Christus her gedacht werden muß, trinitarisch. Dies ist ihr eigentlicher Lebensnerv, ohne den der Lebensstrom in ihr aufhört. Dabei gibt es eine Wechselbeziehung: Nur das reale Mitbeten des einzelnen kann die Liturgie, den gemeinschaftlichen Gottesdienst beseelen. Nur dieser kann von seiner Vollmacht her das Gebet des einzelnen tragen und ihm Kraft geben. An diesem Punkt also sollte man sich zu allererst orientieren, wenn man im Sinn des Konzils eine Hierarchie der Wahrheiten suchen möchte, sozusagen einen Knotenpunkt, von dem sich das andere ergibt. Denn es ergibt sich tatsächlich: In dem christologisch verfaßten Gottesdienst ist, wie wir sahen, einerseits die Trinität und so das grundlegende Glaubensbekenntnis mit eingeschlossen; mit ihm ist andererseits die Direktheit jedes einzelnen zu Gott ausgesagt; in ihm sind die Sakramente mitgesetzt, denn sie sind ja der Ausdruck dafür, daß hier nicht nur Menschen tastende Vorstöße zur Transzendenz versuchen, sondern daß die andere Seite zu uns aufgebrochen ist und an uns handelt. Darin ist schließlich Nachfolge Christi, Eintreten in sein Tun gegeben – denn bei Christus ist das Wort ein Tun im höchsten Grad: Wenn er sagt »Dies ist mein Leib«, so ist dies Vorwegnahme seines Todes und folglich radi-

kalster Akt des Menschseins überhaupt, wie er nur von dem vollzogen werden konnte, der zugleich der Sohn ist.

Damit ist eigentlich auch schon die Frage beantwortet, ob dies alles nicht sehr binnenchristlich und frömmelnd sei, weitab von den harten Realitäten der Gegenwart. Wie handfest der Ernst des Tuns und des Leidens ist, der aus solcher Haltung folgt, braucht wohl nach dem Verweis auf die eucharistischen Worte Jesu nicht mehr eigens ausgeführt zu werden. Aber ich möchte zur Frage des menschlichen Realismus, der in solchem Verständnis des Christlichen liegt, doch noch eine abschließende Anmerkung hinzufügen, die uns nötigen könnte, überhaupt wieder darüber nachzudenken, was denn nun eigentlich für den Menschen Realität ist. Kürzlich waren zwei südamerikanische Bischöfe bei mir, mit denen ich sowohl über ihre sozialen Projekte wie auch über ihre seelsorglichen Erfahrungen und Bemühungen sprach. Sie erzählten mir von der intensiven Werbung, mit der an die hundert christliche Denominationen, die sich dem reformatorischen Bereich zurechnen, in den traditionellen Katholizismus des Landes eingebrochen sind und das religiöse Gesicht des Landes umprägen. Dabei kam ein merkwürdiges Begebnis zur Sprache, das sie für symptomatisch hielten und das sie zu einer Gewissensforschung über den Kurs der katholischen Kirche Südamerikas seit dem Ende des Konzils zwang. Sie berichteten, daß die Abgesandten einiger Dörfer zum katholischen Bischof kamen und ihm mitteilten, daß sie nun einer evangelischen Gemeinschaft beigetreten seien. Sie nahmen die Gelegenheit wahr, um dem Bischof für alle sozialen Unternehmungen zu danken, durch die er sehr Schönes für sie in all den Jahren geleistet habe, das sie sehr wohl zu würdigen wußten. »Aber wir brauchen außerdem auch eine Religion«, sagten sie, »und deswegen sind wir protestantisch geworden.« Bei solchen Begegnungen, so meinten meine beiden Gäste, sei ihnen wieder die tiefe Religiosität aufgegangen, die in den Indios wohnt, in den Menschen ihrer Länder überhaupt und die sie ein wenig übersehen hatten, als sie dachten, zuerst müsse entwickelt und dann erst könne evangelisiert werden. Aber der Mensch lebt wirklich nicht vom Brot allein, und er kann auf das andere nicht warten, bis das Brot keine Probleme mehr bereitet. Es gibt mehr Realität, als wir in unserer westlichen Mentalität meist unter diesem Wort verstehen. Und das Eigentliche, das Bleibende des Christlichen, führt uns weit hinaus über das, was wir gewöhnlich Realität nennen. Gerade darauf beruht seine rettende Kraft.

DER OFFENE TERROR ZUM AUSSERSTEN entschlossener Täter äußert sich nicht mehr in Schüben und Stößen, in einzelnen Gewaltaktionen, er scheint zum dauernden Begleiter unseres staatlichen Lebens zu werden. Und dies nicht in den alten, vergleichsweise klassischen Formen des Krieges oder Bürgerkrieges oder des Auftretens paramilitärischer Verbände (wie in der Weimarer Republik), sondern in Gestalt spektakulärer staatsstreichartiger Unternehmungen der Entführung und Geiselnahme, der Tötung und Erpressung, geplant und ausgeführt von unsichtbar bleibenden Kommandos, in einer ständig sich steigernden Spirale des Schreckens, mit dem Ziel allgemeiner Lähmung und Einschüchterung.

In einem perfekten Zusammenspiel international verflochtener Täterkreise werden Staaten unter Zugzwang gesetzt, Regierungen werden Entscheidungen von unübersehbarer Tragweite abgezwungen, das öffentliche Leben wird lahmgelegt oder läuft mit halbem Atem weiter. Der Bürger ist verunsichert, denn die Täter scheinen über Material, Schlupfwinkel, Sympathisanten und ein logistisches System der Planung und Verhüllung zu verfügen, dem der Staat, zumindest vorläufig, nicht gewachsen ist. Großfahndungen bleiben ergebnislos, die Computer enthüllen zwar die Täter, aber die Polizei faßt nicht die Mörder.

Gegenüber der neuen Form der Gewaltübung gibt es weniger ein Theorie- und Technikdefizit als vielmehr eine beträchtliche Praxisschwäche der Autoritäten.

Gewiß, der Staat hat in den Fällen Schleyer und Jet-Entführung gehandelt – und wir Katholiken erkennen dankbar an, daß nach Jahren der Halbherzigkeit, des Zögerns und der Rückfälle in Illusionen – wenigstens vorübergehend – ein Zug der Entschlossenheit sichtbar wurde. Aber keineswegs sind wir heute schon über den Berg. Neue Verbrechen sind angekündigt, und nach allen Erfahrungen wird es bei Ankündigungen nicht bleiben. Neue Her-

ausforderungen sind zu bestehen. Wir müssen, ich wiederhole es, mit dem Terrorismus als einem ständigen Begleiter rechnen. Wirksame Abhilfe ist nur zu erwarten, wenn die oft beschworene Solidarität der Demokraten im Krisenfall auch dort funktioniert, wo nicht eigens überparteiliche Krisenstäbe zur Lösung der Probleme bemüht werden. Das sollte die Ausnahme bleiben, damit Verantwortlichkeiten nicht verwischt werden. Die parlamentarische Demokratie muß die nötige Kraft zum Handeln finden, auch ohne die Teilung der Gewalten und die je verschiedenen Verantwortung der Regierung und Opposition außer Kurs zu setzen. Den Gegnern unserer freiheitlichen Ordnung sollte man mit stiller Entschlossenheit und stillschweigender Übereinstimmung begegnen, das Pathos der Überparteilichkeit sollte für noch härtere Bewährungsproben aufgespart werden, die nach menschlichem Ermessen nicht ausbleiben werden. In dieser Hinsicht ist die wichtigste Lehre aus der jüngsten Zuspitzung des Konflikts die notwendige Gewöhnung der Bürger, aber auch der Regierung an den Ernstfall.

Welche Aufgaben stellen sich für uns Katholiken? Welche Folgerung ziehen wir aus den Ereignissen der letzten Monate? Einmal sicher die, daß Gestalt und Ursachen des Terrors noch viel gründlicher, genauer, mit allem Vermögen der Differenzierung und der Unterscheidung der Geister untersucht werden müssen. Ohne einer näheren Analyse vorzugreifen, will ich auf einige Punkte, die sich dem Betrachter aufdrängen, in Kürze eingehen. Sie betreffen Absichten und Ziele der Terroristen wie auch die Möglichkeiten politischer und geistiger Gegenwehr.

1. Die im Untergrund agierenden Terroristen stellen zweifellos eine reelle Bedrohung des in der Bundesrepublik bislang nie ernsthaft gefährdeten inneren Friedens dar – die gefährlichste, die wir seit 1949 erleben. Dies nicht wegen ihrer Zahl, sondern wegen ihrer Entschlossenheit und wegen ihrer gänzlich wertfreien, gefühl- und skrupellosen

Intelligenz. Die perfekte Technik des Mordens, die systematische und sorgfältige Planung der Verbrechen, die internationale Zusammenarbeit unter raffinierter Ausnutzung antideutscher Klischees, die Mobilisierung aller Arten von Mitläufertum, von den Einfältigen bis zu den Eingeschüchterten, von weltfremden Idealisten bis zu opportunistischen Rückversicherern, deuten auf ein hohes Maß an Zusammenhalt und strategischer Planung hin. Der Doktrin wird menschliches Leben, fremdes und eigenes, rücksichtslos untergeordnet. Mord und Selbstmord fungieren als Mittel zum Zweck. Da die Staaten Abwehrmaßnahmen treffen und die Risikoschwelle erhöhen, wird mit ständig erhöhtem Einsatz gespielt. Der Terror lebt von seiner selbstproduzierten Eskalation.

2. Seit den frühesten Dokumenten von 1972 (*»Dem Volke dienen«*) versteht sich die RAF als Gegengewalt, Gegenstaat; sie verneint prinzipiell das Gewaltmonopol des Staates und die innerstaatliche Friedensordnung. Die Ankündigung, man werde nicht ruhen, ehe der letzte Gewaltträger des verhaßten Staates getötet sei, ist mehr als eine utopische und damit lächerliche Drohung; sie enthüllt das Selbstverständnis der Bewegung. Diese ist mit Anarchismus nur unzulänglich gekennzeichnet. Auch mit der neuen Linken ergibt sich zwar partielle Deckung und teilweise gemeinsame Herkunft, aber keine Identität. Noch weniger entspricht die Metapher von Hitlers Kindern dem Selbstverständnis der Bewegung, das, aus verschiedensten Motiven gemischt, einen charakteristischen Ausdruck in der haßvollen Verneinung des Staates und in der Forderung nach Gegengewalt, Selbstjustiz und der Anerkennung eines Kombattantenstaates (ähnlich dem kriegführender Parteien) findet.

3. Die Bewegung agiert in einem Land (Italien und Japan sind Parallelen), in dem staatliche Gewalt sich – nach Krieg und Drittem Reich – nur mit vorsichtiger Diskretion zu äußern pflegt. Sie rechnet offen und zynisch mit der Rechtsstaatlichkeit des Rechtsstaats, der an Ordnung und Verfahren gebunden ist und nicht mit der gleichen Münze heimzahlen kann wie die Terrori-

sten. Sie rechnet auch damit, daß – bei raschem Wechsel der Terrorszene – Gewöhnung eintritt, daß unterschiedliche internationale Konstellationen die Gegenwehr erschweren, daß sich im Ausland antideutsche Gefühle mobilisieren und Freiheits- und Asyltraditionen in Anspruch nehmen lassen. Sie rechnet ferner mit asylartig ausgestalteten Freiräumen im Inneren der Bundesrepublik – fast alle der bisherigen Terroristen kommen von Hochschulen – und dem wichtigsten Mitspieler terroristischer Aktivität in einer Verwöhnungsgesellschaft: der Gleichgültigkeit vieler Bürger.

4. Staatliche Gegenwehr muß zunächst die psychologischen Hypotheken abbauen, die die öffentliche Gewalt gegenüber dem Terror lange Zeit in die Defensive gedrängt haben. Der Staat als Hort des Rechts ist auch ermächtigt zu rechter, von den Bürgern legitimer Gewalt – er wird nicht zum Unrechtsstaat, wenn er Unrecht bekämpft. Nur ein starker Staat kann, wie zu Recht bemerkt worden ist, ein liberaler Staat sein. Wir sollten uns fragen, ob nicht der Staat in den letzten Jahren allzu viele Zuständigkeiten in nebensächlichen Dingen an sich gezogen hat, während er in zentralen Fragen, vor allem dem Schutz von Sicherheit und Leben seiner Bürger, Schwächen zeigte. Was nützt ein Staat, der in hundert Fragen mitredet und mitentscheidet, der nahezu allgegenwärtig ist im Leben seiner Bürger, der aber in seinen wichtigsten Aufgaben – Frieden und Recht zu garantieren – noch nicht einmal die Festigkeit des zu Unrecht belächelten alten Nachtwächterstaats erreicht?

5. Aber auch der Bürger muß Abschied nehmen von der Vorstellung, Vermehrung der Polizei und Verbesserung der Gesetze, so nötig sie sind, genügen allein als Schutz gegen den Terror. Unfreiwillige Hilfe erhält der Terrorismus immer wieder durch die Gleichgültigkeit, die Passivität, die Zuschauerhaltung vieler Menschen in unserem Land. Hier ist es Zeit, nicht das Ende der Bescheidenheit, wohl aber das Ende der Bequemlichkeit zu proklamieren. Der Herausforderung bewaffneter Anarchie kann man nur begegnen, wenn man bereit ist, diesen

Staat im täglichen Leben geduldig und offensiv zu vertreten und seine Werte zu verteidigen. Jeder von uns, wo immer er tätig ist, als Erzieher, in Verbänden und Parteien, in Staat und Kirche, ist aufgefordert, hier künftig mehr zu tun, als bisher üblich war.

6. Die Ursachen des Terrorismus sollten ebenso genau wie behutsam erkannt und erforscht werden. Leiten sollte uns dabei allein der leidenschaftliche Wille zur Wahrheit. Hier darf nichts vertuscht und zugedeckt werden. Unbestreitbare Tatsachen und Äußerungen dürfen, ja sollen auch dokumentiert werden. Wir wehren uns gegen durchsichtige Frageverbote bezüglich unserer jüngsten Vergangenheit, besonders wenn sie von jenen kommen, die jahrelang jede warnende Äußerung von der Gegenseite als Hysterie verdächtigt und Rufmordkampagnen gegen die Warner in Gang gebracht haben. Es gibt gewiß den Pharisäismus des Immer-Recht-gehabt-Habens – ihn sollten wir vermeiden. Es gibt aber auch den nicht minder gefährlichen Pharisäismus des Nie-Unrecht-gehabt-Habens – er ist ebenso unwürdig und sollte keinen Augenblick verteidigt werden.

7. Erzieherisch stellen sich große, bedrängende, im Augenblick fast unlösbare Aufgaben. Sie beginnen bei der Vermittlung fester Bindungen in Familien, Kirchen, Gemeinden und Staat – und sie hören bei der politischen Bildung im engeren Sinne noch nicht auf.

Der Entwurzelung vieler junger Menschen, dem Leiden an der Sinnleere, die oft zu Ausbrüchen in blindes Tötertum und rücksichtslosen Aktivismus führen, muß das entgegengesetzt werden, was Simone Weil *l'enracinement*, die Einwurzelung, genannt hat. Das ist leichter gesagt als getan. Wir werden unsere Bemühungen um Vergewärtigung der Grundwerte gerade im Erzieherischen noch konkretisieren müssen. Sicher ist eines: die soziale Etablierung von »Gegengewalt« hat ihre Vorstufen. Der Ausbruch aus Familien, die Bildung von Kommunen, der Aufbau neuer Autoritätsverhältnisse in abgeschotteten Zirkeln und verschworenen Gemeinschaften gehört dazu. Gewiß darf nichts voreilig schematisiert

werden. Es gibt viele Wege in die geistige Ordnungslosigkeit, den physischen Terror. Sicher ist aber, daß wir beim manifesten Terrorismus, noch mehr bei einer diffusen und nicht ganz kleinen jugendlichen Sympathisantenszene der größten erzieherischen Herausforderung seit Beginn der Bundesrepublik gegenüberstehen; denn jene jungen Menschen sind geboren in unserer eigenen Lebenszeit und in der unseres aus Trümmern neubegründeten Staates. Wenn Religion Sinnleere bannen und Kirche Gemeinsamkeit unter Menschen neu begründen kann, dann müssen sie sich an dieser Aufgabe der »Einwurzelung« unserer jungen Generation bewähren.

8. Der Terrorismus und seine geistigen Hintergründe sind keine deutsche Spezialität. Andere Nationen sind mitbetroffen. Dennoch bleibt hier die vielberufene internationale Solidarität verhältnismäßig schwach. Als Deutsche mußten wir in den vergangenen Monaten feststellen, daß wir nicht nur in unserem geistigen Kampf gegen den Terror und sein verzweigtes Umfeld allein gelassen wurden, sondern daß wir in manchen Ländern in Verkehrung aller Tatsachen geradezu einer Welle böswilliger Verleumdung, Hetze und Gewaltkriminalität gegen Deutsche gegenüberstanden. Wir haben das sehr genau registriert und es hat uns nachdenklich gestimmt. Aber auch hier gilt es, bei allem Zorn nüchtern zu bleiben, im Urteil genau abzuwägen und sich um keinen Preis in die Vorstellung hineintreiben zu lassen, wir seien von einer Welt von Feinden umgeben. Wir können viel ertragen. Die Frage ist nur, was solche unkontrollierten Exzesse und planmäßig gesteuerten Kampagnen auf die Dauer für die Verständigung der Völker und für die Einheit Europas bedeuten. Hier liegt unsere große Sorge. Und aus dieser Sorge heraus bitten wir unsere Brüder und Schwestern im Ausland, bitten wir die Kirchen dort und ihre Repräsentanten, daß sie dem politischen Nihilismus, der sich antideutscher Gefühle bedient und die deutsche Demokratie verleumdete, eine klare Absage zu erteilen. Dies wäre ein deutliches Zeichen dafür, daß die Christen in Europa begriffen haben, wo ihre

Gegner stehen, wer Freiheit und Recht beiseitigen will, und daß sie nicht bereit sind, die langsam wachsende Solidarität der Europäer durch Haß und Mißtrauen zerstören zu lassen.

Hans Maier

VERFALL DER LESEKULTUR. – DIE Prophezeiung, daß es mit der Lesekultur, dem Gutenberg-Zeitalter, ein Ende habe, ist inzwischen ihrerseits fast vergessen. Der kanadische Kulturweise Marshall McLuhan, der die faszinierende Kurzformel dafür gefunden hatte »The medium is the message«, »Das Medium bringt 'nicht die Botschaft, sondern ist sie«, ist von neuen Propheten, die andere Untergänge predigen, längst überholt. Immerhin lohnt es, an seine Thesen zu erinnern. Zeitalter, sagt er, werden durch ihre Medien bestimmt. Die neuen vor allem optischen, auch akustischen Medien lösen das Buchdruck-Zeitalter ab, das seinerseits um 1500 auch eine neue Botschaft war, wie heute die Bild- und Ton-Medien. Ohne Buchdruck keine Neuzeit, weder Reformation noch Renaissance, weder Humanismus noch Aufklärung, so MacLuhans interessante These.

Heute scheint MacLuhans Prophezeiung nicht nur verdrängt, sondern auch widerlegt. Wer die Frankfurter Buchmesse besucht, kann nicht umhin festzustellen: in den Hallen lagert sich, entfaltet sich, breitet sich aus eine Branche, so überzeugend und überwältigend mit drängenden Kunden, geschäftigen Agenten, belagerten Boxen, verschleudertem Werbepapier wie Haushaltswaren oder Sportartikel, wie Touristik oder Mode, ein babylonischer Turm aus Büchern, den niemand zum Einsturz bringen kann.

Auch die Statistik sucht uns zu beruhigen: ein Durchschnittsbürger mit höherer Schulbildung wendet in der Woche, so Allensbach, elf Stunden und 23 Minuten fürs Lesen auf, einer mit normaler Schulbildung immerhin acht Stunden und 31 Minuten. Beim Fernsehen ist es umgekehrt: die Normalbürger sitzen 12½, die »gebildeten« 9½ Stunden

vorm Gerät. Jeder von uns, abendlicher Fernsehkunde vermutlich, verwandelt sich am Morgen, bei der Morgenzeitung zum Frühstück, wieder in einen Leser zurück. Größere Wahlmöglichkeiten also bietet unsere Welt, Alternativen eines auch hier pluralistischen Systems, das dem Kino neben dem Fernsehen, dem Theater neben dem Kino, der Oper neben dem Theater eine geruhlsame Existenz gestattet. Gewiß gibt es Gebietsverluste einerseits; das Buch, das Gedruckte steht in Konkurrenz, im Ringen um Marktanteile, andererseits aber hat sich das Lesen auf immer breitere Teile der Bevölkerung ausgedehnt, immer weniger Haushalte sind ohne Bücher, immer häufiger wird jener Kölsche Witz, wo der Wohnungsinhaber dem Werber für eine Buchgemeinschaft antwortet: »Tut mer leid, mer han schon e Booch.«

Verfall des Lesens, das kann wohl kaum sein, wo Zeitungen, Zeitschriften, Illustrierte, Magazine, Memoiren, Lebenshilfebücher von der Bibel bis zum Karate es auf Millionen oder Hunderttausend-Auflagen bringen, wo die Buchhandlungen nicht seltener sind als die Süßwarenläden, und wo man selbst im Kaffeegeschäft ein »gutes Buch« preiswert erstehen kann. Das Lesenlernen vorzuverlegen ist die Sorge vieler Pädagogen, und keinem Medium ist es bis jetzt gelungen, das Schul-Buch zu verdrängen. War der Bücherschrank früher ein nur gutbürgerliches Möbel, so schreibt die neue Wohnkultur jedem an ihr Teilhabenden – wer wäre das nicht? – mindestens ein Regal vor, das mit bunten Buchrücken zur farblichen Raumgestaltung beiträgt.

Es läßt sich geradezu die Behauptung aufstellen, daß das Lesen als Fähigkeit, Gedrucktes zu verstehen, sich epidemisch ausbreitet, denn der Fortschrittsglaube, die herrschende Weltreligion, bekämpft den Alphabetismus wie frühere Religionen Teufel und Dämonen, glaubt immer noch, wer lesen könne, werde schon das Richtige lesen, und die überall in fernerer und näheren Ländern aufkommenden Diktaturen wissen ihrerseits, was bekömmliche Lektüre ist. Mündliche Überlieferungen, wie sie archai-

sche Kulturen kennzeichnen, sterben dafür aus.

Was für das Lesen-Können gilt, trifft indes nicht für die Lese-Kunst zu, erst recht nicht für die Lesekultur, in der die Älteren von uns noch aufgewachsen sind. In jener hinter dem großen Krieg II verblassenden Zeitferne, in der es noch nicht *die* Medien gab, höchstens ein kleines Kästchen mit Kopfhörern, Detektor genannt und für Kinder kaum bewegend, wurde vom Aufwachsen die Welt noch stückweise und scheibchenweise entdeckt. Heute kommt sie täglich, abendlich ins Wohnzimmer hinein, kunterbunt und durcheinander, aber doch so, daß einem geweckten Kind so recht nichts mehr imponieren kann, weder der Zirkus noch der Zoo, weder der Alpengipfel noch der Meeresstrand. Die beiden Modi der Entdeckung waren damals das Sehen und das Lesen – mit Rollenverteilung. Was man sah, sehen lernte, rückte in den Alltag ein, was man las, bevölkerte fortan die Phantasie. Ach ja, die Leseratte, gibt es sie noch in ausgewählten Exemplaren? Die heißgelesenen Backen, die väterlichen Befehle, die das Pensum begrenzten, das heimliche Lesen im Bett, alles ausgestorben?

Lesen war eine Form der Ernährung, die sich bis zur Freßsucht steigern konnte. Berühmt ist die Stelle aus den »Confessions«, wo Rousseau seine Leseerlebnisse schildert. Die Mutter war gestorben, sie hatte Romane hinterlassen. Vater und Sohn machen sich daran, sie zu lesen. Zunächst nur zur Übung, aber, so berichtet er, »bald war es so weit, daß wir unaufhörlich abwechselnd lasen und die Nächte bei dieser Beschäftigung verbrachten. Wir konnten immer erst aufhören, wenn die letzte Seite gelesen war. Manchmal sagte mein Vater, wenn er am Morgen die erste Schwalbe hörte, ganz beschämt: »Gehen wir schlafen; ich bin ein größeres Kind als du.«

Das ist ein Fall unter Tausenden. Wo immer berühmte Persönlichkeiten ihre Kindheit erzählen, werden die Bücherschränke der Eltern, die Regale der Leihbibliotheken geplündert, fast immer wird wahllos gelesen, was in die Hände fällt. Es bildet sich neben

dem ersten Kosmos, der sich langsam erschließt – der Familie, der Heimat, der Umwelt – ein zweiter, schrankenloser, der seine volle Wirkung erst entfaltet, wenn die lesenden Augen sich wieder schließen und das innere Auge sich weit auftut, um durch *diese* Welt zu wandern. Rousseau war übrigens realistisch und moralistisch genug, auch die *schlimmen* Folgen zu beschreiben: »Ich hatte noch keine Vorstellung von den Dingen, und schon waren mir alle Leidenschaften bekannt. Ich hatte noch nichts verstanden, aber schon alles gefühlt. Die verworrenen Regungen, die ich Schlag auf Schlag empfand, beeinträchtigten nicht die Vernunft, die ich noch nicht besaß; aber sie bildeten in mir eine andere heraus und gaben mir vom Menschenleben romantische und bizarre Vorstellungen, von denen die Erfahrung und die Reflexion mich nie haben ganz heilen können.« So war schon Don Quijote durchs Romanlesen verdorben worden, so würde es der Madame Bovary zu Kopfe steigen. Unzählige Prediger und Volkserzieher haben damals gegen das wilde, das viele, vor allem gegen das Roman-Lesen gewettert.

Mir kommt es auf die zentrale Tatsache an, wie damals Kindern und Heranwachsenden sich die Welt erschloß: eng im Umkreis, weit durch Lesen und Lernen. Das Fernsehen als neues Medium hat die doppelte Schule dieser alten Zeiten jäh und endgültig außer Kraft gesetzt: es hat sowohl das tägliche Sehen, das Erobern von Welt durch die Augen, wie das tägliche Lesen, das Erobern der Welt durch die Phantasie, mit Hilfe eines fortlaufenden, durch Knopfdruck zu erzeugenden Schautheaters abgelöst, verdrängt, ersetzt. Die Fernseh-süchtigkeit der Kinder ist also absolut plausibel: das Fernsehen nimmt ihnen alle Mühen ab, es ist bequemer als die alten Abenteuerzüge, und es ist bequemer als das alte Lesen mit roten Backen. Es ist vielleicht weniger gefährlich durch das, was es zeigt, als durch die Tatsache selbst, daß es den Zuschauenden von jeder Aktivität entbindet, außer der, die Augen aufzuhalten. Die Comics sind eine billige Ergänzung dazu:

immerhin muß man noch lesen, was in den Sprechblasen steht.

Ich komme zum zweiten, gewichtigeren Faktum. Neben den natürlichen, aber ungezügelten und wenig wählerischen Lesehunger trat in der Schule, mit der Schule, auch mit den anderen Erziehungsinstanzen Kirche und Elternhaus, die Leseerziehung, ich drücke mich vorsichtig aus, die Erziehung zur Lesekultur. Um es pauschal und radikal zu sagen: Erziehung war ganz wesentlich, fast ausschließlich dem Buch, dem Text, dem Autor anvertraut. Was man heute verallgemeinernd Humanismus nennt, war in den alten Tagen, wo Humanismus erfunden wurde, im 15. und 16. Jahrhundert, nichts anderes als die Vorstellung, daß man durch das Lesen der rechten Texte zu höherer Menschlichkeit erzo-gen werde. »Humaniora« hießen die Studien, frei übersetzt: menschlicher machende. Das Christentum, vertreten durch die Kirche, später die Kirchen, unterstützte und verfestigte diese Überzeugung. »Nimm und lies!«, der Imperativ, durch den die Bekehrung des Augustinus eingeleitet worden war, begleitete jeden Christen. Wenn die katholische Kirche es im Mittelalter lieber bei Predigt und Gebet beließ, dann schaffte die Reformation mit ihrem Pochen weniger auf Gottes Wort, als auf Gottes Schrift Wandel, und der Buchdruck half mit, Bibeln und Andachtsbücher, Fibeln und Gesangbücher zu Hausbüchern zu machen. Wenn Allensbach schon damals repräsentative Zählungen vorgenommen haben würde: *ein* Buch dieses Typus war sicher in jedem, auch dem bescheidenen Haushalt zu finden, und wurde weitervererbt wie der Festanzug.

Vereinfachend gesagt: die Kultur war bis in unser Jahrhundert hinein weitgehend eine Lesekultur, und man darf in aller Ruhe dazu rechnen, daß auch weitere Bereiche der bildenden Kunst nur zugänglich, verständlich waren, wenn man sie »lesen«, also ihren erzählerischen oder allegorischen Sinn verstehen konnte. Zur Barbarei, die über uns hereinbricht, wird ja auch gehören, daß man zwei Drittel oder drei Viertel der alten Meisterwerke der Malerei und Bildhauerei

kunst nicht mehr als Zeichen, sondern nur noch als Bild – als Abbildung von Frauen, Männern, Tieren, deren Tätigkeit im Dunkeln bleibt – erkennen wird. Auch die Musik – indem die Kenntnis der Notenschrift, das Lesenkönnen auch hier obligat wurde – bildete einen Teil dieser Lesekultur.

Bevor ich auf die Lese-Probleme der heutigen Schule, auf den heutigen Streit, ob noch und was denn gelesen werden solle, eingehe, soll jener alten humanistisch-christlichen Behauptung von der Veredelung des Menschen durch das Lesen edler Texte kritisch nachgegangen werden. Stimmt das wirklich? Haben nicht Hölderlinleser Konzentrationslager eingerichtet, Bachspieler Massenmorde veranstaltet, Gymnasiallehrer, den Platon in der Hand, Rassenlehre betrieben, hat nicht, wie uns immer wieder suggeriert wird, die Lyrik aller Zeiten und Völker gegenüber dem Faktum Auschwitz versagt, so daß es eigentlich nicht mehr möglich sei, nach Auschwitz noch ein Gedicht zu schreiben? Solche Anklagesätze werden heute am Fließband hergestellt, sie sind so billig wie einst die Phrasen über die förderliche Wirkung Ciceros, Shakespeares und Goethes auf zukünftige Pharmazeuten, Strafverteidiger und Elektroingenieure. Auch die Argumente der Linguisten und Soziologen sind uns inzwischen eingehämmert: keine Weihegefühle mehr bei Dichtern; was uns vorliegt, sind Texte, die man nach Sorten auf Häufchen legen kann, von der Bibel bis zum Bierdeckel, und alle diese Texte *wollen* etwas: vor allem Herrschaftsverhältnisse bewahren (Bibel und Bierdeckel) oder offenlegen und verändern (das Kommunistische Manifest und die heutige Soziologienliteratur).

Wir räumen gleich ein: die Träume der Humanisten waren zu kühn. Auch das humanistische Gymnasium hat die Häßlichkeiten des neunzehnten Jahrhunderts nicht behoben. So wenig christliche Texte lauter Engel und Heilige erzeugen, so wenig Griechisch und Lateinisch, Platon, Homer, Horaz und Cicero lauter *Kalokagathoi*, lauter Edel- und Biedermänner. Wir haben hinreichend Methodenstreit in der Pädagogik

erlebt, um am Schluß seufzend (und aufseufzend) sagen zu dürfen: Allheilmittel, Patentrezepte, Wundermethoden gibt es nicht. Autoritär hin, antiautoritär her, am Ende kommen immer Menschenwesen heraus, schwach, fehlbar, schwankend in ihren Entscheidungen, leicht zu verführen. Der Optimismus derjenigen, die immer noch die Fahne hochhalten, an Zukunftsmodelle glauben, an die Herstellung von neuen Menschensorten, nach soviel gescheiterten christlichen, humanistischen, kapitalistischen, sozialistischen Experimenten, wäre beneidenswert, wenn er nicht so hoffnungslos töricht, so halsstarrig unbelehrbar wäre.

Der Mensch, sagen wir's salopp, kann im besten Falle *ein bißchen* besser werden. Dazu gehört: eine Drosselung seiner Triebe, Disziplin oder Selbstbeherrschung genannt, und dazu gehört eine höhere Einsicht, gewonnen aus der Erkenntnis eines Wert- und Normensystems und aus dem Einblick in den Gang der Welt. Beides ist nur durch ständige Übung, durch fortwährenden Umgang, zu erwerben. Die Schule ist ein solches Übungssystem, das gleichzeitig den richtigen Umgang vermittelt.

Das Wort »Umgang« gebrauche ich nicht ohne Grund. Es war den alten Pädagogen eine Selbstverständlichkeit, daß Lesen, so wie es damals betrieben wurde, langsam, Satz für Satz, auf Einprägung bedacht, gleichzeitig Umgang war, Verkehr mit dem Menschen, der den Text geschrieben hatte. Was Machiavelli von seiner Abendlektüre der Alten berichtet, bestätigt das augenfällig, er legt sein Staatskleid, sein Sonntagsgewand an, wenn er sich mit ihnen zu Tisch setzt. Es ist hoher Besuch. Wie unglaublich weit sind wir davon entfernt, wie hochmütig lassen wir uns dazu herab, Klassiker *noch* zu behandeln, eine aussterbende Rasse, deren letzte Exemplare man als Kuriosa verbucht.

Man darf gegen solche Torheiten und Tölpelereien heutiger Pädagogik nicht wehleidig, man muß zornig reagieren. Man muß dem Unfug der beschränkten Fortschrittler deutlich die Gegenthese entgegenstellen, daß kein Wertsystem, keine Orientierungshilfe, kein Normgefüge sich abstrakt, nur als

Lehre, als Formel, als Resümee, vermitteln läßt. Moralisch gibt es kein H₂O. So wie das Kind aus dem ersten Kosmos die Welt seiner Augen und Ohren kennenlernt, Haus, Nachbarstraßen, Schule, Spielplatz, Wald und Wiese, so braucht der Heranwachsende unerläßlich, so nötig wie das tägliche Brot, die Welt der großen Erzählungen, der schlagenden Anekdoten, der tiefsinnigen Dramen, der aufschließenden Exempla.

Mit täglichem Entsetzen ist zu konstatieren, was die Schule und das Fernsehen stattdessen in der Regel bieten: das mühselige Wiederkäuen unserer miesen Wirklichkeit, das doktrinäre Herumreiten auf ihren sozialen Aspekten, also – unter dem Vorwand, diese Kümmerwelt abzuschaffen – die Verdammung des Menschen zu ihr, und seine Verdummung, damit er nicht doch zufällig eine höhere entdecke.

Wäre damit zum Rückzug zu blasen? Die Reformperiode ein Fehltritt, schnell wieder gutzumachen? Die alten Werte wieder inthronisiert, die guten alten Autoren wieder gelesen, gar die heile Welt wieder angesteuert, die die Fortschrittler den Christen als die ihre immer wieder aufzuschwätzen bemüht sind? Ganz gewiß nicht. Was man früher einmal Bildung nannte, samt dem zugehörigen Sozialprestige, ist ramponiert. Nichts kehrt mehr wieder, wie es war, aber vieles, vielleicht alles ist neuzuentdecken.

Was dabei die Rollen der Medien betrifft, von der Schule bis zu den technischen Vermittlern, so muß mit aller Deutlichkeit gesagt werden, daß es sinnlos wäre, das eine gegen das andere auszuspielen, etwa das »gute Buch«, das man in den fünfziger Jahren noch geläufig im Munde führte, gegen das damals in »besseren« Kreisen noch verpönte Fernsehen. Und es versteht sich, daß die Lesekultur, die hier verteidigt wird, zu flankieren ist von Theater-, Film-, Fernseh-, also Schau-Kultur. Der ältere Wortsinn von »lesen« ist »wählen«, wie noch unserem Terminus »Auslese« anzumerken ist. Aufs Wählen kommt es an.

Warum sollte am Ende nicht für die Literatur gelten, was für die Musik selbstverständlich ist: daß man Goethe so liest wie

man Bach musiziert – unangestrengt ohne das gezielte Gefühl, etwas für die Bildung zu tun? Wann werden wir heiter und handfest mit unseren Größen umgehen, wie die Engländer mit ihrem Shakespeare? Wann werden wir lernen, daß Bildung durch Lesen keine Sonntags-Schwarzwälder-Kirschtorte ist, sondern Normalnahrung für den Geist? Hängt möglicherweise die Verfettung, die viele Landsleute auszeichnet, auf geheime Weise mit geistiger Unterernährung zusammen? Oder auf der anderen Seite: Ist nicht das heutige Wissenschaftsdeutsch so blaß, die Problemanalyse so unergiebig weil beide sich nur auf Abstrakte, auf Theoreme und Statistiken stützen? Würde es unserer verrannten Schul- und Universitäts-Situation nicht aufhelfen, wenn man zum

Beispiel aus dem Monolog des Faustus im Studierzimmer oder aus den Gesprächen des Memphis mit Schüler und Baccalaureus zu lernen versuchte? Macht nicht das Starren auf die Gegenwart kurzsichtig, kurzdenkend auch?

Auch wenn wir den Glauben an den Edelmenschen endgültig abgeschrieben haben: ein bißchen reifer, menschenkluger, praxisgewachsener könnte man sich unsere Studenten schon vorstellen. Und es wäre auch nicht schlecht, wenn am Ende unserem Volk – aus Schulbildung und Lebenserfahrung gekeltert – wieder ein paar weise alte Männer zuwüchsen, deren Wort Gewicht hat über das Alltagsgedränge hinaus.

Werner Ross

Johannes Messner, geboren 1891 in Schwaz (Tirol), lehrte Sozialwissenschaften in Wien bis 1935, später Birmingham; heute emeritierter Professor für Ethik und Christliche Gesellschaftslehre der Universität Wien.

Den Beitrag auf Seite 108 übersetzte August Berz.

Willi Geiger, geboren 1909 in Neustadt an der Weinstraße, kommt aus dem bayerischen Justizdienst, war als Verfassungsreferent im Bundesjustizministerium tätig, später Bundesrichter, Senatspräsident am Bundesgerichtshof und gleichzeitig Mitglied des Bundesverfassungsgerichts von 1951–1977. Er ist Honorarprofessor an der Hochschule für Verwaltungswissenschaften in Speyer.

Ulrich Matz, geboren 1937 in Berlin, ist seit 1971 Ordinarius für Politikwissenschaft an der Universität zu Köln; Mitherausgeber der »Zeitschrift für Politik«.

Wolfgang Beinert, geboren 1933 in Breslau, ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Ruhruniversität Bochum.

Heinz Trettner, geboren 1907 in Minden, trat 1925 als Offiziersanwärter in die Reichswehr ein. Nach dem Krieg, an dem er als Generalstabsoffizier und zuletzt als Divisionskommandeur teilnahm, war er zunächst kaufmännisch und im Verbandsleben tätig und studierte dann in Bonn Volkswirtschaft. 1956 trat er als Generalmajor in die Bundeswehr ein, aus der er 1966 als Generalinspekteur auf eigenen Wunsch ausschied.

Paul Josef Cordes, geboren 1934, ist seit 1976 Weihbischof in Paderborn. Der Beitrag auf Seite 166 ist die überarbeitete Fassung eines Referates, das auf der Jahrestagung 1977 der »Arbeitsgemeinschaft der deutschen diözesanen Exerzitiensekretariate« (ADDES) gehalten wurde.

Der Beitrag auf Seite 182 ist identisch mit dem Statement, das Kardinal Ratzinger am 16. November 1977 aus Anlaß des zehnjährigen Bestehens der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg auf dem Regensburger Forum gehalten hat.

Bei der Glosse auf Seite 185 handelt es sich um den leicht gekürzten ersten Teil des Lageberichts von Hans Maier, vorgetragen auf der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 11./12. November 1977 in Bonn.

Werner Ross, geboren 1912, war 1957 bis 1964 Leiter der Deutschen Schule in Rom, bis 1972 Direktor der Goethe-Institute, seit 1978 Honorarprofessor für Komparatistik.

Die Christen und die europäische Einigung

Einige Denkanstöße

Von F. A. M. Alting von Gensau

I

Europa ist ein Name mit vielen verschiedenen Bedeutungen. In der griechischen Mythologie war es der Name einer Königstochter, die die Begierde des Gottes Zeus erregte. In der Geschichte ist der Name Europa mit einer bestimmten Kultur und einem eigenen geistigen Profil verbunden. In der Geographie bezeichnet Europa den Westteil des größten Kontinents auf der Erdkugel. Seine Grenzen nach Osten hin sind unklar und umstritten. In der heutigen Politik verweist der Name Europa auf eine Idee, auf das Ideal einer größeren Einheit einiger Staaten auf diesem westlichen Kontinent. Europäische Integration, Europäische Einigung, die Vereinigten Staaten von Europa, Europäische Identität, Europäische Gemeinschaft, Europäische Politik: das sind alles Ausdrücke, die diesem letztgenannten Ideal Ausdruck verleihen.

Dieses Ideal wurde aus dem Chaos und dem Schrecken zweier Weltkriege zwischen europäischen Staaten und zu einer Zeit geboren, in der das geographische Europa in eine Zone unter sowjetischer Vorherrschaft und ein Gebiet unter nordamerikanischem Schutz aufgeteilt war. In dieser Situation beinhaltete auch das europäische Ideal für verschiedene Menschen und Gruppen verschiedene Zielvorstellungen. Für die einen ging es vor allem um den Aufbau einer neuen Struktur, die den Nationalismus, der in ein solches Chaos geführt hatte, endgültig überwinden könnte. Für andere ging es um eine nochmalige Zusammenballung schon schwindender Macht, wodurch europäische Staaten ihre weltpolitische Rolle zurückgewinnen könnten. Für wieder andere ging es darum, gegen die weitere Ausbreitung sowjetischer Vorherrschaft einen Wall aufzuwerfen. Es gab Gruppen, die in einer Vereinigung der Interessen einen Weg zur Wiederherstellung und Vergrößerung des Wohlstandes sahen. In Osteuropa wird man bald das Ideal, dem die Westeuropäer in Freiheit nacheifern konnten, als ein Zeichen der Hoffnung sehen, daß Terror und Vorherrschaft aus Moskau einmal ein Ende nehmen werden.

Seit dem Zweiten Weltkrieg bestanden diese verschiedenen Zielsetzungen immer nebeneinander. Während der ersten fünfzehn Jahre nach 1945 konnte jede von ihnen und sie alle zusammen einem Einigungsprozeß die Richtung weisen, der historisch-politisch trotz aller Rückschläge als einmalig bezeichnet werden kann.

Die Gesinnung, die aus den Initiativen von Staatsmännern wie Jean Monnet, Robert Schuman, Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer, Henri Spaak und J. W. Beyen sprach, führte anfangs tatsächlich zu einer Schwächung des Nationalismus. Die Gründung der drei europäischen Gemeinschaften legt davon Zeugnis ab. Der Erfolg ihrer Bemühungen stellte auch wirklich den durch die Kriege verlorengegangenen Einfluß teilweise wieder her. Dank der amerikanischen Politik des wirtschaftlichen Wiederaufbaus (Marshall-Plan) und des militärischen Schutzes (NATO) wurde auch der Wohlstand wiedergewonnen und die Expansion der Sowjetunion eingedämmt.

II

In den sechziger Jahren begannen die Schwierigkeiten. In Frankreich stellte Charles de Gaulle die nationale Souveränität in ihrer alten Herrlichkeit wieder her. Der Versuch, weltpolitischen Einfluß zurückzugewinnen, wird zum höchsten Ziel und damit auch zu einem Faktor der Uneinigkeit. Die europäische Identität verkommt von einer kulturellen Größe zum Mittel des Kampfes gegen den amerikanischen Einfluß. Der Einigungsprozeß stagniert und die politischen Ideale ersticken in den endlosen zwischenstaatlichen Verhandlungen über Butterberge, Getreidepreise und Milchseen.

In Osteuropa schwächt sich die Hoffnung ab, und die europäische Teilung wird zu einem unverrückbaren Faktum, das in der Schlußakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa feierlich bekräftigt wird.

Während so die europäischen Ideale in den Hintergrund gedrängt werden, der Wohlstand wächst und das wirtschaftliche Gewicht der Europäischen Gemeinschaft größer wird, türmen sich die Probleme auf: Es sind ungelöste alte und ungeheure neue Probleme.

III

Europa ist im Jahre 1978 arm an schöpferischen Idealen und reich an ungelösten Problemen. Die erstgenannte Armut rührt nicht allein daher, daß die Regierungen das Bemühen um eine europäische Föderation tatsächlich aufgegeben hätten. Auch das Ideal der Befürworter einer Föderation ist von den neuen Problemen aus gesehen schwächer geworden.

Natürlich stimmt es immer noch, daß eine föderative Ordnung für die Völker und Staaten Europas erstrebenswert bleibt. Es überzeugt aller-

dings nicht mehr, wenn man in einer solchen Struktur schon die Antwort auf die großen, im Augenblick ungelösten Probleme sehen wollte.

Gerade der Nationalismus, der ja in einer föderativen Struktur überwunden werden müßte, ist für sich betrachtet nicht mehr als die Spitze einer größeren und tieferliegenden Problematik, die ich als die Problematik der politischen Macht über den Menschen in der Gegenwart bezeichnen möchte.

Außerdem ergibt sich bei einer Reflexion auf dieser grundlegenden Ebene, daß das Problem der wirtschaftlichen und technischen Macht über die Natur verbunden ist. Die »Religion des Wirtschaftswachstums« ist die sichtbare Spitze dieser zuletzt angeführten Problematik. Mit diesen beiden modernen »Religionen«, der des Nationalismus und der des Wirtschaftswachstums, stehen wir im gegenwärtigen Europa schon zu sehr auf vertrautem Fuße. Wir tun das in einem solchen Maß, daß nur noch wenige erkennen, wie stark die falschen Götter des nationalen Staates und des Fortschrittes ihr Leben und Denken inzwischen schon beherrschen.

Gerade weil es sich hier um zwei moderne »Religionen« mit ihren falschen Göttern handelt, dürfen Christen in Europa diesen Problemen nicht länger aus dem Wege gehen. Der Historiker Toynbee betrachtete den Nationalismus als die Wiedergeburt der vorchristlichen religiösen Verehrung der kollektiven menschlichen Macht. Er sah in diesem Kult den gemeinsamen Feind, durch den das Christentum mit allen anderen höherstehenden Religionen bedroht wird. Man kann die gegenwärtige Religion des Wirtschaftswachstums als den Kult der kollektiven menschlichen Habgier betrachten. Beim Nationalismus geht es um die Macht über Menschen, beim Wirtschaftswachstum um die Macht über die Natur. Im ersten Fall ist aus der Aufgabe, Autorität auszuüben, Herrschaft und Unterdrückung geworden. Im zweiten Fall ist die Aufgabe, die Erde zu bearbeiten und bewohnbar zu machen, zur Ausbeutung der Reichtümer der Erde und zum Angriff auf die natürliche Umwelt, wenn nicht zu ihrer Vernichtung entartet.

IV

In der Geschichte der europäischen Einigung seit dem Krieg besteht eine Verbindung zwischen diesen beiden »Religionen«, die nur unvollständig gesehen wird. Wie ich oben schon andeutete, versuchten die Gründer der Europäischen Gemeinschaften Anfang der fünfziger Jahre vor allem den Kampf mit dem Nationalsozialismus aufzunehmen. Der Schuman-Plan, der zur Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl führte (Montanunion), traf eine sehr bewußte Wahl, indem er die Grundindustrien (1950 waren das Kohle und Stahl) einer gemeinsamen europäischen Autorität unter-

stellte. Für Deutschland hatte ja die Möglichkeit, einen Krieg zu führen, auf diesen Industriezweigen beruht. Wenn man also diese Industriezweige in Europa einer europäischen Autorität unterstellen könnte, könnten sie zu einem Faktor beim Wiederaufbau werden und statt zur gegenseitigen Vernichtung zur deutsch-französischen Aussöhnung beitragen.

Der anfängliche Erfolg der Montanunion und der Fehlschlag der Versuche, auch die national viel empfindlicheren Bereiche der Verteidigung und der Außenpolitik einer gemeinsamen Autorität zu unterstellen, führte die Mitgliedsstaaten der Montanunion dazu, den weiteren Aufbau Europas auf wirtschaftlichem Gebiet voranzutreiben (Gründung der Euratom und der EWG 1955–57).

Mitte der fünfziger Jahre lag diese Entscheidung sicher auf der Hand, gerade weil ihre Folgen damals nicht vorauszusehen waren. Dennoch muß jetzt festgestellt werden, daß sie von zwei gefährlichen Illusionen ausgingen: der Illusion, die wirtschaftliche Integration könne zur Abrechnung mit der »Religion« des Nationalismus beitragen, und der Illusion, daß der Prozeß der wirtschaftlichen Integration zu dem Ideal hinführen würde, über das man sich politisch noch nicht einigen konnte.

Historisch gesehen war der erfolgreiche Anfangsbeitrag, den die Montanunion zur deutsch-französischen Aussöhnung leistete, außerordentlich, ja er war sogar zu außergewöhnlich, um darauf eine Strategie der Einigung zu gründen. In dem Jahrhundert, das dem Schuman-Plan vorausging, war es ja so gewesen, daß Industrialisierung und Nationalismus die Kräfte waren, die zusammen zur Entwicklung der europäischen Großmächte zu »eigenen Welten« und gegenseitigen Feinden führte. Die Gründer der EWG und vor allem der Euratom dachten 1955, daß im Gegensatz dazu die kommende industrielle Revolution dazu dienen könnte, die Kraft des Nationalismus zu überwinden. Daraus erwuchs dann auch logisch die zweite Illusion: Der einmal in Gang gekommene Prozeß sollte die Interessen der Staaten immer mehr so verknüpfen, daß der Entschluß zur Einheit sowohl einfacher als auch notwendiger werden würde.

Im Jahre 1978 ist Westeuropa allerdings wahrscheinlich weiter von seinem Ideal entfernt als zu Beginn der fünfziger Jahre. Die »kommende« industrielle Revolution, von der man in den fünfziger Jahren sprach, hat, wie ihre Vorläufer im neunzehnten Jahrhundert, den Nationalismus verstärkt. Außerdem haben wir noch eine Art europäischen Wirtschaftsnationalismus dazubekommen (die Landwirtschaftspolitik ist dafür ein gutes Beispiel).

Als zweite Folgeerscheinung der Entscheidung für die wirtschaftliche Integration zwischen nationalen Staaten hat sich ergeben, daß der Kult der kollektiven menschlichen Habgier nun auch im Tempel der Europäischen Gemeinschaft ausgeübt werden kann. Der »Religion« des Wirtschafts-

wachstums wird national und europäisch gemeinsam gehuldigt. Zu welchen bedenklichen Entwicklungen das führen kann, wird im Verhalten der Mitgliedsstaaten wie der Gemeinschaft angesichts der Kernenergie nur allzu deutlich. Mit Recht kommt de Rougemont in einem kürzlich erschienenen Buch zu einem vernichtenden Urteil über dieses Verhalten und über die »Lügen«, auf denen die Notwendigkeit eines solchen Verhaltens beruht. Gerade dabei wird sichtbar, wozu die »Religionen« des Nationalismus und des Wirtschaftswachstums führen und wie sehr sie sich — ganz im Gegensatz zu den Illusionen der fünfziger Jahre — gegenseitig noch verstärken.

Es ist ja gerade die Religion des Wirtschaftswachstums, die nach der Energiekrise von 1973 die Rechtfertigungsgründe für die Notwendigkeit von immer mehr Kernkraftwerken in Europa liefert. Nur Staaten verfügen über die Mittel, solche Werke zu bauen und sie gegen mögliche terroristische Anschläge zu bewachen, die unvorhersehbare Folgen haben werden. So werden dem noch nicht überwundenen Kult der kollektiven menschlichen Macht immer mehr Argumente geliefert, um die Macht und die Kontrolle des Staates über Menschen immer mehr auszuweiten. Es fällt schwer, sich vorzustellen, daß man 1955 diese kommende industrielle Revolution — die der Kernenergie — als den Motor für einen europäischen Einigungsprozeß sah, die den Nationalismus würde überwinden können . . .

Zum Schluß noch dies eine. Machen wir uns vor allem keine Illusionen darüber, was in dieser Hinsicht im »anderen« Europa unter sowjetischer Herrschaft im Gang ist. In der dort geltenden offiziellen Ideologie wird der Kult der kollektiven menschlichen Macht zu einer Bedeutung hinaufgesteigert, die selbst jede sinnvolle Diskussion über die innere Würde des Menschen erstickt. Die »Religion« des Wirtschaftswachstums ist in diesen Ländern zu einem Bestandteil der offiziellen Staatsreligion geworden, die ebensowenig diskutiert werden darf.

V

Man kann natürlich über die Versuche einer europäischen Einigung, über den Platz Europas in der Welt und die Probleme des modernen Europa viel mehr schreiben, als ich es hier getan habe. Es will mir aber scheinen, daß eine christliche Besinnung auf Europa sich auf einige zentrale Probleme beschränken muß, die Europa für mich als Christ stellen kann.

Die »Religionen« des Nationalismus und des Wirtschaftswachstums sind zwei solcher eng zusammengehörigen Probleme, nicht nur, weil sie auch das Christentum bedrohen, sondern vor allem weil sie auf das wahrscheinlich größte Problem unserer Zeit hinweisen: die Machtausübung über Mensch und Natur. Schon vor Jahren schrieb R. Guardini über diese Macht-

ausübung: »Die Wildnis in ihrer ursprünglichen Form ist unterworfen: die uns umgebende Natur gehorcht. Aber die Wildnis kehrt im Innern der Kultur zurück. Ihr Hauptbestandteil ist gerade das, womit die ursprüngliche Wildnis unterworfen wurde, nämlich die Macht selber. In dieser Wildnis öffnen sich wieder alle Abgründe der Urzeit. Der Mensch ist wieder mit dem Chaos konfrontiert; das ist um so schlimmer, weil die meisten es überhaupt nicht begreifen, da ja überall wissenschaftlich geschulte Menschen argumentieren, die Maschinen rotieren und die Regierungen funktionieren.«

Man kann noch hinzufügen: und weil wir alle die kollektive Macht und die kollektive Habgier anbeten.

Über diese Anbetung und über diesen Kniefall vor der kollektiven Macht schreibt das Matthäus-Evangelium: »Wieder nahm ihn der Teufel mit sich und führte ihn auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der Welt mit ihrer Pracht und sagte zu ihm: Das alles will ich dir geben, wenn du vor mir niederfällst und mich anbetest. Da sagte Jesus zu ihm: Weg mit dir, Satan! Denn es steht geschrieben: Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm allein dienen« (Mt 4, 8–10).

Wenn wir uns als Christen wirklich mit Europa beschäftigen wollen, hat es wenig Sinn, vertraute politische Ideale zu wiederholen oder sie uns auf spezifisch christliche Weise zu eigen zu machen. Dringend nötig scheint mir, dem Schriftwort in einer zeitgenössischen Ethik der Macht Inhalt zu geben und Wirkung zu verleihen. Eine solche Ethik wird an der Weise, wie gegenwärtig Herrschaft über Menschen und Natur ausgeübt wird, heftige Kritik üben müssen. Es wird ihre größte Aufgabe sein, den europäischen Menschen dazu zu inspirieren, seinem Eifer nach Macht und Nutzen durch Selbstverleugnung und Selbstüberwindung Zügel anzulegen.

Literatur:

Frans A. M. Alting von Gensau, *European Perspectives On World Order*. Leyden 1975.
 Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*. Basel 1950.

Denis de Rougemont, *L'Avenir est Notre Affaire*. Paris 1977.

Arnold Toynbee, *A Study of History*. Abridged and illustrated edition. Oxford 1972.

Christen wollen Europa in Freiheit und Solidarität

Von Leo Tindemans

Die europäische Krise, genau wie übrigens diejenige unserer heutigen Gesellschaft, ist in Wirklichkeit eine geistige Krise. Gewiß äußert sie sich auf wirtschaftlichem und politischem Gebiete, doch hat ihr tiefer Ursprung seine Wurzeln in den Umwälzungen der Geister. Ich habe nicht vor, mich einer Analyse der Gründe des europäischen Unbehagens hinzugeben, die heute tiefergehend als nie zuvor sind. Doch möchte ich meiner Besorgnis Ausdruck geben. Europa ist nämlich krank, und die Krankheit verschlimmert sich. Man hat es gesagt und geschrieben, und Fachleute weilen an seinem Krankenbett. In der Begeisterung der ersten Jahre und dank der Dynamik und dem sozusagen einstimmigen Schwung der unmittelbaren Nachkriegszeit hat das gewaltige Projekt der europäischen Vereinigung Form angenommen. Die Grundlagen für eine Annäherung unserer lange Zeit getrennten Völker und die Solidarität zwischen den Nationen, die solange eifersüchtig auf ihre Souveränität bedacht waren, wurden in Form einer wirtschaftlichen Integration geschaffen, und zwar in der ersten Phase, innerhalb von ca. zehn Jahren in der Form einer Zollunion verwirklicht.

Nach Erreichung dieses Zieles wurden in den siebziger Jahren ehrgeizige Pläne akzeptiert mit dem Ziele, im Jahre 1980 das Stadium der wirtschaftlichen und monetären Einheit zu erreichen. Diese Entscheidungen wurden später auf der Ebene der Staatsoberhäupter und Regierungschefs bestätigt und durch die feierliche Bekräftigung der Einsetzung einer europäischen Union, ebenfalls im Jahre 1980, vervollständigt. Unter dem Druck der Umstände jedoch wurde die Verwirklichung dieser Einigungsprojekte verzögert. Die langsame Annäherung der Währungen der Mitgliedstaaten konnte nicht durchgehalten werden. Die Hoffnung zu einer Übereinstimmung zu gelangen und später die Wirtschaftspolitik der Mitgliedstaaten zusammenzubringen, wurde je länger desto mehr zunichte. Je nach den Ländern des Gemeinsamen Marktes steht man in der Tat vor Entwicklungen, die auseinanderlaufen. Einige dieser Länder haben dem inflatorischen Druck Einhalt geboten und somit eine Währungsstabilität gewährleisten können. Andere hingegen haben nach wie vor rasche Preissteigerungen, selbst wenn die Zuwachsraten bedeutend verlangsamt werden könnten. Mit anderen Worten, die wirtschaftliche und monetäre Einigung befindet sich zur Zeit in einer Sackgasse, und in dem Maße, wie sie die Lanzenspitze der europäischen Integration darstellt, ist die gesamte Bewegung für die europäische Einheit gelähmt. In Ermangelung eines klar gezogenen Leitfadens ist die Weiterführung des europäischen Werkes bedroht, und die

bis jetzt erreichten Teilziele könnten unter den sich daraus ergebenden Konsequenzen in Mitleidenschaft gezogen werden.

Das Scheitern des Plans der Wirtschafts- und Währungsunion hat die Staats- und Regierungschefs veranlaßt, mir die Aufgabe zu übertragen, das Konzept der Europäischen Union zu definieren. Nach den vielfältigen Kontakten, die ich mit den Verantwortlichen unserer verschiedenen Länder – auf allen Ebenen – aufgenommen habe, habe ich den bekannten Bericht verfaßt.

Eine wirkliche Debatte über die politische Union hat auf der Ebene der Neun nicht stattgefunden, auch wenn man eine übereinstimmende Meinung über das Konzept des zu verfolgenden Ziels feststellen konnte. Der Europäische Rat in Den Haag hat sich darauf beschränkt, im Dezember 1975 zu beschließen, jährlich das Dossier wieder aufzugreifen, um die eventuell erreichten Fortschritte zu begutachten. In Wirklichkeit erlaubten die Umstände keine tiefgreifende Diskussion über die Wiederbelebung des europäischen Einigungswerks. So verleitet denn auch die Diagnose, die man stellen kann, nicht zu Optimismus. Der Umweg über eine wirtschaftliche und währungspolitische Annäherung ist unterbrochen worden. Die Debatte über die politische Union wurde auf bessere Zeiten vertagt. Und dennoch begreift jeder, daß Europa notwendiger denn je ist für die Zukunft unserer Völker, aber nicht weniger auch um den Frieden und die Stabilität in der Welt zu sichern.

Eine noch so tiefgreifende Überlegung kann den europäischen Zug nicht wieder ins Rollen bringen. Auch durch das Einsetzen von neuen Institutionen kann man die europäische Dynamik der Anfangsjahre nicht wieder gewinnen.

Die großen Zielsetzungen können nur dann gut verwirklicht werden, wenn sie den Erwartungen der Bevölkerungen entsprechen. Die europäische Einigung ist ohne Zweifel das größte und wagemutigste Unternehmen, das unsere Regierungen zu bewältigen haben. Ohne einen von der Basis ausgehenden Impuls sehe ich für die Verantwortlichen unserer Länder keine Möglichkeit, die sich anhäufenden und den Horizont verdunkelnden gewaltigen Hindernisse zu überwinden. Die Direktwahl des Europäischen Parlaments muß innerhalb der nächsten zwölf Monate stattfinden. Dies ist gleichzeitig eine Gelegenheit und ein Mittel, das europäische Ideal wieder zu beleben. Dank dieser Wahl wird der Bürger, auf europäischer Ebene – also über die nationalstaatlichen Strukturen hinweg – seine Stimme hören lassen und seine Ansichten ausdrücken können. Durch dieses demokratische Volkstotum wird das Parlament in der Lage sein, das gefährliche, bedrohte institutionelle Gleichgewicht der Gemeinschaft, in der die nationalistischen Tendenzen nach und nach die Konzepte der Gemeinschaft und des gemeinsamen Interesses ausgehöhlt haben, wiederherzustellen. Die Direktwahl

muß vor allen Dingen erlauben, die Debatte über die Zukunft Europas durch eine Mitbeteiligung der Bürger zu erweitern und so die Bedingungen für den großen Schritt Europas nach vorne zu schaffen.

Dieser Schritt nach vorne kann seinen tieferen Sinn nicht finden ohne einen christlichen Beitrag. Das europäische Werk ist in Wirklichkeit die politische Umsetzung eines Teils der christlichen Botschaft.

Europa bauen heißt im wesentlichen ein Versöhnungswerk ausführen. Das erste Ziel der Schaffung Europas war in der Tat, die tiefgehenden Teilungen, die Europa zerrissen, durch eine starke und dauerhafte Annäherungsbewegung abzulösen. Eine solche Annäherung ist in sich selbst christlich und bleibt undenkbar ohne diesen Geist der Brüderlichkeit, der die Botschaft des Christentums ist. Sicher sind in der Vergangenheit Völkervereinigungen durchgeführt worden, aber meistens mit der Idee einer Vormachtstellung, in der die einen sich bemühten, den anderen ihre Sicht der Dinge aufzudrängen und ihre Interessen in den Vordergrund zu stellen. Das europäische Werk, an das wir uns gebunden haben, weist diese Idee der Hegemonie bewußt von sich und stellt das gemeinsame Interesse über das der Nationen. Dies ist auf jeden Fall das Konzept, das die Verfasser des Römischen Vertrages in den Texten zum Ausdruck gebracht haben. Die seitdem vollzogene Entwicklung hat zu Abweichungen geführt. An erster Stelle kam die Weigerung, das gemeinsame Interesse über das nationale Interesse zu stellen. Es war das Zeitalter des Europas der Vaterländer und des Vetorechts, das zu einer Lähmung der Institutionen geführt hat und in Wirklichkeit darauf hinausläuft, die Weigerung auch noch zu prämiieren. Um dem beizukommen, schlagen einige die Schaffung eines Direktoriums vor, um die großen Entscheidungen allein den großen Ländern zu übertragen.

Ich habe mich bereits bei anderen Gelegenheiten gegen diese Betrachtung der Dinge gewandt, die ich als politisch unannehmbar für die sogenannten kleinen Länder und als eine geschichtliche Häresie betrachte für diejenigen, die sich bewußt sind, in welchem Maße das Vorhandensein vermittelnder Stellungen wichtig ist, um eine Annäherung zwischen den europäischen Mächten, die sich so viele Jahrhunderte lang bekämpft haben, zu ermöglichen. Und ich möchte unterstreichen, in welchem Maße dieser Begriff des Direktoriums dem Geist der Brüderlichkeit entgegensteht und den so hasenswerten Begriff eines Hegemonierechts der großen Länder den kleinen gegenüber wieder einführt.

Ein zweiter Gedanke, den der europäische Bau vom Christentum geerbt hat, ist, so scheint es mir, der Gedanke der Gemeinschaft.

Europa bauen ist in der Tat nicht ein Zusammenführen nationaler Interessen. In einer derartigen Optik wäre Europa nur eine Addierung nationaler Egoismen; es würde dort aufhören, wo die Interessen auseinander-

laufen. Der wahre europäische Geist beruht im Gegenteil auf dem christlichen Begriff der Gemeinschaft, der die Menschen vereinen und ihr Schicksal durch ein gemeinsames Ideal binden will, um so zu einem Gesellschaftsmodell zu gelangen, das die Entfaltung des Individuums und seiner tiefsten Werte erlaubt.

Schließlich findet der Begriff der Solidarität, als Eckpfeiler des europäischen Gebildes, seinen Ursprung in den christlichen Lehren der Nächstenliebe und der Selbstaufopferung zum Wohle der anderen. Das Christentum trägt ja die Grundlagen zur Gemeinschaftsbildung in sich. Das erste Gebot, ob wir es den Zehn Geboten vom Berg Sinai entnehmen oder der grundsätzlichen Antwort Jesu von Nazareth an die Schriftgelehrten, das heißt, des Alten und des Neuen Testaments, ist die Liebe, die Liebe zu Gott und die Liebe zum Menschen.

... Wir haben den Sinn für die Abhängigkeit, die gegenseitige Abhängigkeit verloren.

Die Geschichte hat ein Europa der Nationalstaaten gekannt, die miteinander wetteiferten und glaubten, das eigene Wachstum auf der Vernichtung der Konkurrenten aufbauen zu können. Dies war eine Zeit der Diktatur über alle Bereiche des menschlichen Strebens: eine Kultur, ein Kult, eine Ethik, ein Denken... Um gegen diese Verarmung zu wirken, will Europa eine Gemeinschaft werden, in der Pluralismus herrscht. So wie der Mensch allein nicht werden kann und seine Person in der Gemeinschaft entwirft, so kann eine Gemeinschaft nicht wirklich leben und blühen, es sei denn, im beständigen Dialog und in Wechselbeziehung zu andern Gemeinschaften. Wird in der Europäischen Gemeinschaft das Nationalbewußtsein verlorengehen, so daß es niemand mehr aufbringen wird, weder für das eigene Land, noch für die gemeinschaftlichen Belange? Nein, hier hat Professor Hallstein schon eine deutliche Antwort gegeben: Europäisch-Gesinnte sind keine vaterlandslosen Gesellen. Wir versuchen nur, zu einer Neuverteilung zwischen den Aufgaben der Gemeinschaft und der Rolle des Mitgliedstaates zu kommen. Das Überschreiten von Grenzen ist im Grunde eine christliche Aufgabe. Universalismus ist dem christlichen Gottesglauben inhärent: Die universale Brüderlichkeit zwischen den Menschen ist zu aller Zeit eine Aufgabe der Christenheit. Europa muß der erste Versuch werden, unsere Weltbezogenheit zu aktualisieren.

Eine christliche Sicht des menschlichen Lebens oder des gesellschaftlichen Geschehens tritt mit Vorliebe in Krisenzeiten in den Vordergrund. Schon bei ihrer ersten Predigt verkündeten die Apostel den scheinbaren Widerspruch »Das Reich Gottes wird kommen« und »Das Reich Gottes ist mitten unter Euch«. Die Geschichte geht ihren normalen Lauf, und sie ist genau umgekehrt. Der Christ, und selbstverständlich auch der christliche Politiker wird daher von vornherein von dieser doppelten Wirklichkeit ergriffen:

was er tut oder unterläßt, bezieht sich auf das Zustandekommen des Gottesreichs, und was immer er auch tut oder unterläßt, das Reich Gottes kommt auf jeden Fall! Ein Aufruf also und ein Abstandnehmen zugleich. Das Christentum nennt sich katholisch universell, transzendent. Aber jede Kirche, jede Pfarrgemeinde hat ihr eigenes Gesicht. Das Christentum ist, mit anderen Worten, Fleisch und Blut geworden. Es hat sich inkarniert um einen Ausdruck aus der Theologie zu gebrauchen.

Kardinal Bea, der Promotor für die Einheit der Christen, hat gesagt, in unserer katholischen Kirche seien mehr Sekten, als die protestantische Lehre je gekannt hat. Die Zeit, in der das Christentum zur Staatsreligion erhoben wurde, oder in der im Namen des Christentums Tod und Zerstörung gesät wurden, oder in der ein Diktator eine sakrale Weihe erhielt, ist uns aus der Geschichte bekannt, gehört darum aber noch nicht der Vergangenheit an. Die Geschichtlichkeit des Christentums bringt es auch mit sich, daß immer eine Spannung besteht zwischen Sicherheit und Risiko, zwischen Erworbenem und neuem Abenteuer. Das Christentum ist zugleich groß und klein, es überschreitet Grenzen, Rassen und Kulturen, aber es ist auch eindeutig an Praktiken, Devotionen und Besonderheiten gebunden, die ständig die menschlichen Beschränkungen seiner Gläubigkeit ausdrücken. War das Christentum je das Ziel der europäischen Kultur, so wird es auch von dieser Kultur so geprägt, daß es sich nur mühsam von seiner westlichen und, noch mehr beschränkt, europäischen Formgebung freimacht. Der Wert des Christentums für Europa ist nicht ohne Doppelsinn. Er kann nur am Wert seiner Gläubigen gemessen werden.

Meine Berufung ist die des Politikers. Sie ist aus den Umständen, aus den Notwendigkeiten des Augenblicks erwachsen. Sie ist aber auch die Frucht eines bestimmten Credos, das allmählich Form angenommen hat. Glaube und Religion sind bei mir, so wie bei jedem, im Stillen gewachsen aus Wahrheiten zu Wirklichkeiten, von abstrakten Ideen zu Lebenswerten, von Stellungen und Standpunkten zu einer tiefen Überzeugung, die mein Tun und Denken beleuchtet und lenkt. Als Politiker habe ich als erste Aufgabe das Handeln: die Praxis. Ich bin Bauherr dessen, was die Griechen »Polis« nannten; die Stadt der Menschen; dieses Ganze aus Übereinkommen und Spielregeln, aus Einrichtungen und Funktionen, das ein friedliches Miteinanderleben von Individuen ermöglicht. Aber auch Mitverantwortung für eine gemeinsame Abhängigkeit vom »Ethos«, das heißt für dieses Ganze von Haltungen, Verhalten und gegenseitigen Beziehungen, die die eigentliche Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft bilden. Der Mensch ist unsere Aufgabe, der Mensch und seine Gemeinschaft. Der Mensch ist unser Problem. Wer aber mit Menschen für und an Menschen arbeitet, wer der eigenen Menschlichkeit seine Aufmerksamkeit schenkt, muß immer wieder erfahren, wie unvollkommen die menschliche Erkenntnis ist, wie

vergänglich der menschliche Einsatz, wie unvorhersehbar die menschliche Wahl ist.

Die Zukunft Europas hängt vom Wert seiner Wegbereiter und Anhänger ab. Der entscheidende Schritt kann nur über eine Rückkehr zu tieferen Werten und auf eine geistige Erneuerung gestützt, gewagt werden. Ich für meine Person bin davon überzeugt, daß die Kirche diese Werte liefern kann. Ein Volk beziehungsweise eine Zivilisation siechen dahin, wenn sie keine Kultur mehr haben, von der sie in Zukunft leben können. Diese grundlegende Wahrheit gilt auch für Europa, das seinen zweiten Anlauf nur dann nehmen kann, wenn es Träger einer geistigen Botschaft ist.

Es sind in der Tat nicht die Politiker allein, die eine Zukunft vorbereiten, die unseren Wünschen entspricht und die Entfaltung des Menschen ermöglicht. Stellt man doch mehr denn je fest, daß der Handlungsspielraum unserer Regierungen sehr begrenzt ist. Dies kann nicht verwundern in einer Welt, in der jeder seine Rechte geltend macht und aus der der Gedanke an Pflicht und Bemühung zu verschwinden droht. Zweifelsohne fehlt es den Politikern oft an Weitsicht und Mut. Aber meistens scheitern sie an verbissen verteidigten Einzelinteressen und an tiefverwurzelten Egoismen, seien sie nun individueller oder kollektiver Art. Je mehr der Gedanke an Selbstaufopferung und Hingabe schwindet, je weniger werden unsere Regierungen in der Lage sein, die in sie gesetzten Erwartungen zu erfüllen.

Ebenfalls sind es nicht allein neue Institutionen, die eine Genesung Europas ermöglichen werden. Sicher kann und muß ein direkt gewähltes Parlament einen heilsamen Einfluß ausüben. Seine Handlungen werden jedoch von den in ihm tagenden Menschen bestimmt und von den Ideen, die sie in den Vordergrund stellen werden. Diese Ideen müssen selbst wiederum einen Widerhall in unseren Bevölkerungen finden, um sich entfalten und in Handlungen ausdrücken zu können.

Der Beitrag des Christentums dazu kann von entscheidender Bedeutung sein. Die Kirche kann der zu unternehmenden Aktion durch eine Rückkehr zur Botschaft des Evangeliums eine neue Dimension geben. In erster Linie muß die wirkliche Bedeutung des so tief christlichen Wortes *Hoffnung* wiederentdeckt werden, um dem Leben der Individuen und der Gesellschaft wieder einen Sinn zu geben. Nur eine Rückkehr zu den tiefsten christlichen Wahrheiten kann unsere Gesellschaften dazubringen, den Vorrang des Geistigen über das Materielle wieder herzustellen. Außerdem kann man nur durch eine christliche Sicht der Dinge zur Selbsthingabe und zur Ablehnung der Egoismen gelangen.

Die europäische Dimension in der christlichen Bildungsarbeit

Von Hendrik Brugmans

Unser Thema entspricht einer doppelten Besorgnis, einer doppelten Krise. Erstens erscheint die — doch notwendige — Einigung Europas schier unrealisierbar. Wir stehen somit vor einer geschichtlichen Situation, in der mit einem Problem auch schon die Lösung mitgegeben wäre, nur weisen diejenigen, denen an einer solchen gelegen sein sollte, sie zurück. Zweitens macht der Katholizismus die tiefgreifendste Mutation seiner Geschichte durch. Infolgedessen wird ein Unterricht, der zugleich christlich und historisch-staatsbürgerlich sein will, von zwei Seiten her desorientiert.

Versuchen wir, uns in diese beiden Aspekte zu vertiefen und Leitlinien für die Zukunft zu ziehen.

Einer europäischen Zivilisation entgegen

Jeder Erzieher, der seinen Beruf ernst nimmt (und somit doch erst recht der christliche Erzieher) wird sich nie einfach damit begnügen, seinen Schülern bloß den wesentlichen Wissensstoff seines Fachgebietes beizubringen, sondern er wird darüber hinaus sich bestreben, ihr Gewissen zu bilden.

Natürlich wird dies in einigen Fächern leichter der Fall sein können als in andern. Man wird dabei in erster Linie an die sogenannten Humanwissenschaften denken, die sich in der Tat trefflich dazu eignen, sofern man nicht unter dem Vorwand, »neutral« bleiben zu wollen, jedem Thema, das zu Kontroversen Anlaß bieten könnte, ausweicht. Dann aber, wenn man sich einfach an die nackten Fakten hält, nimmt man dem Sprachstudium, dem Erdkunde- und Geschichtsunterricht jeglichen erzieherischen Wert. Weckt man hingegen die Wißbegier in kultureller Richtung, so bieten diese Fächer ungemeine Chancen, den Sinn für die Zivilisation und somit für den historisch gewachsenen Bürgersinn zu fördern.

Doch auch das Sprechen über Archimedes und Gauß kann solche Möglichkeiten verschaffen, heißt dies doch, vom Hellenismus und der Romantik sprechen, also von besonderen Perioden unserer gemeinsamen Entwicklung. Diese Entwicklung ist ja nicht national, sondern europäisch verlaufen. Welchen Vaterländern gehörten denn diese Genies an? Archimedes, der sizilianische Grieche, fände sein Vaterland heute in Syrakus nicht mehr vor, und Gauß, dieser 1777 geborene Hannoveraner, kannte sich in den

beiden Deutschland von heute nicht mehr aus: der Staat, dem er entstammte, ist 1945 in Potsdam von der Landkarte gestrichen worden . . . , sogar ohne daß dies die Öffentlichkeit sehr bekümmert hätte. Hier wird der Begriff »Nation« undeutlich.

Damit haben wir bereits zwei Thesen gewonnen, von denen wir ausgehen können.

Erstens: Erziehen heißt nicht nur Kenntnisse vermitteln, sondern in eine Kultur einführen, also, wie Plutarch gesagt hat, nicht eine Flasche füllen, sondern ein Herdfeuer anzünden.

Zweitens: Die Zivilisation, in die man einführt, beschränkt sich nicht auf irgendeinen Staat. Heißt dies, sie sei bereits eine Weltzivilisation? Das nicht, auf alle Fälle noch nicht. Sie tritt in dem zutage, was man einen »Kulturkreis« nennt, einen besonderen Raum, den Arnold Toynbee als »ein faßliches Forschungsterrain« bezeichnet. Nun aber stellt Europa mit seinen Verlängerungen in Übersee einen solchen dar. Boro-Budur oder das Prambanam von Indonesien sind nicht weniger schön und nicht weniger bedeutend als unsere gotischen Kathedralen, gehören aber einer Kulturfamilie an, die ganz anders ist als unsere. Andererseits beschränkt sich die Gotik, obwohl sie auf der Ile de France entstanden ist, keineswegs auf den Boden Frankreichs, denn sie erstrahlt von Skandinavien bis Rom und von Transsilvanien bis Portugal. Wir sind die Erben dieser transnationalen, doch nicht universalen Zivilisation, und alles wird davon abhängen, ob wir fähig sind oder nicht, sie von neuem zur Blüte zu bringen, will sagen sie angesichts der Herausforderungen von heute von Grund auf zu erneuern.

Erziehung und Bildung bedeuten somit in erster Linie, die Schüler eines gemeinsamen Erbes bewußt werden zu lassen, das sich weder auf eine Nation beschränkt noch auf die ganze Welt erstreckt, sondern die Gesamtheit dessen umfaßt, was wir Europa nennen. Dieses Bewußtsein wecken bedeutet keineswegs, die bunte nationale und regionale Vielfalt, die Europa so farbenprächtig macht, leugnen oder ausmerzen oder herabwürdigen zu wollen. Doch diese Varianten erhalten ihren Wert erst aus dem, was dem Ganzen gemeinsam ist. Wir brauchen keineswegs uns entweder für dieses Ganze oder für die zahlreichen Differenzierungen innerhalb Europas zu entscheiden. Dieses Ganze bildet gleichsam das Grundgewebe, während die Varianten unseren Reichtum ausmachen. Oft sind sie national geprägt, aber sie können auch regionalen Charakter aufweisen, wie wir zum Beispiel die spanische und innerhalb dieser die katalanische oder baskische Eigenart haben. Doch in welchem Land auch immer man sein mag, überall ist die Kulturgemeinsamkeit offensichtlich, und wenn beispielsweise ein Europa ohne Polen verstümmelt wäre, so ließe sich wiederum kein Polen denken, das nicht in eine europäische Kulturentwicklung getaucht wäre.

Einer universalen Zivilisation entgegen

Andererseits stellt sich die Frage: Ist heute nicht eine eigentlich universale Zivilisation im Entstehen und sind nicht unsere Besonderheiten – innerhalb Europas selbst und die Abhebung Europas von den andern Kulturen – am Verschwinden? Unseres Erachtens wäre eine solche Gleichschaltung des Menschengeschlechtes eine nicht wieder gutzumachende Verarmung, doch scheint uns diese Gefahr nicht zu bestehen. Zwar bringen heute die Massenmedien die Kontinente einander näher und dem ist gut so. Doch zumindest vorläufig bleiben diese Kontakte oberflächlich und behalten die Denkweisen und Lebensstile der einen wie der andern ihre Eigenart. Beweis dafür ist u. a. die Tatsache, daß so viele Anstrengungen, die unter höchsten Erwartungen unternommen wurden, um die Unterentwicklung zu beheben, scheitern, und zwar nicht weil es am guten Willen oder an den nötigen Geldmitteln gemangelt hätte, sondern deshalb, weil man für eine Denkweise, die sich von der unseren unterscheidet, nicht genügend Verständnis aufbrachte.

Daraus ergibt sich der Schluß: Wenn unser Schulunterricht in einer besonderen Zivilisation wurzelt, wenn er diese in ihrer Eigenart zum Ausdruck bringt und sie zu fördern sucht, so handelt es sich dabei um die europäische Zivilisation. Diese ist unser gemeinsames »Thema«, während die nationalen oder regionalen Besonderheiten nur wichtige »Variationen« darstellen, die gewiß kostbar, dennoch nebensächlich sind.

Keines unserer Länder besitzt seine nationale Kultur für sich allein, denn alle großen Ereignisse, die unser Dasein geprägt haben, weisen stets eine transnationale Ausstrahlung auf. So gab es einst ein romanisches Europa mit pyrenäischen und lombardischen Abwandlungen. Es gab die beiden großen religiösen Reformen des sechzehnten Jahrhunderts, die protestantische und die katholische. Doch das baltische Europa wurde lutherisch, während die Mittelmeerländer katholisch blieben und der Calvinismus sich gleichsam wie ein Gürtel um Europa legte, von Schottland bis Rumänien. Und um ein drittes Beispiel zu nennen: Es gab eine europäische Romantik, die 1774 mit den »Leiden des jungen Werther« in Deutschland begann und ein Menschenalter später mit Chateaubriand nach Frankreich gelangte. Jedesmal war somit das Grundphänomen europäisch, doch verliehen ihm die nationalen und regionalen Begleiterscheinungen seine ganze Buntscheckigkeit.

Wenn die heutige Welt nach Einheit strebt und das Aufeinanderwirken der Zivilisationen immer intensiver wird, so bedeutet dieser Ökumenismus nicht den Triumph von irgendwelchen Synkretismus. Man kann nur dann Subjekt und Objekt eines solchen Aufeinanderwirkens sein, wenn man sich seiner Identität bewußt ist – und dann wird dieses Bewußtsein keineswegs

einen Protektionismus hervorbringen (»Was muß man verteidigen?«), sondern ein Sich-Öffnen auf andere mündige und wiedererstehende Zivilisationen hin (»Was können wir beitragen?«).

Dies ist die Wirklichkeit, die in unserem Schulunterricht in Erscheinung treten soll, welches auch immer unser Fachgebiet sein mag.

Ein geeintes Europa

Paul Claudel hat einmal gesagt, er lese nur noch »die Bibel und die Zeitung«. Man ahnt, was er damit sagen wollte. Einerseits schöpfte er aus der Bibel seine beständige Geistesnahrung, die unerschütterlichen Wahrheiten, die ihm seinem Dasein die Richtung geben ließen. Andererseits interessierte er sich als verantwortlicher Bürger um das aktuelle Geschehen und bemühte sich, es im Licht seiner tiefen Überzeugungen zu verstehen. Nun aber gibt es, wie wir eben sahen, ein Europa – ein wenn nicht »ewiges«, so jedenfalls säkulares Europa. Und doch besteht neben ihm auch ein anderes, viel weniger strahlendes Europa, weit weg von den Kathedralen und Künsten, von der Philosophie und den Wissenschaften: das Europa unserer kläglichen diplomatischen Anstrengungen und Techniken, den ganzen Kontinent zu einigen.

Dieses Europa bietet keinen erhebenden Anblick. Es weist keinen einzigen Zug wahrer Größe auf. Ohne daß es völlig zu einem bloßen »Ding-da« (wie de Gaulle sagte) geworden wäre, bringt es sich kaum der kulturellen Vergangenheit entsprechend zum Ausdruck. Für dieses jetzige Europa können sich unsere Schüler kaum erwärmen – und wie sehr begreift man sie!

Und doch, dieser »Kuhhandel«, diese aussichtslosen Feilschereien sind nur die degenerierten Äußerungen einer Idee, die einmal revolutionär war: der Idee einer föderativen Einigung. Dies war der einzige neue große Gedanke, der nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa formuliert worden ist. Er steckte übrigens schon in den denkenden Köpfen der Widerstandsbewegung, die weder eine totalitäre gewaltsame Einigung noch eine nationalistische Restauration, weder einen Despotismus noch eine Zerstückelung wollten. Der einzige große Gedanke, sagte ich, denn während die Entkolonialisierung uns von außen aufgezwungen wurde, hätte ein geeintes Europa zu einer Chance, sich von Grund auf zu erneuern, zu einer einzigartigen Möglichkeit gemeinsamer Wiedergeburt werden können. Leider kam es nicht dazu.

Die Gründe des Scheiterns sind bekannt; man braucht nicht auf sie zurückzukommen. Unsere generationen-, ja jahrhundertealten Nationen sind eben etwas anderes als die Exkolonien, die in Nordamerika als erste der Welt das Beispiel eines glücklichen Föderalismus gegeben haben. Sie

hatten eine solche Angst, ihre besondere Identität zu verlieren — die von niemand bedroht war außer eben von ihrer Furcht vor der Zukunft —, daß sie ihr gegenseitiges Mißtrauen nicht zu überwinden vermochten. Darum kam es da, wo ein gemeinsamer Aufstieg möglich gewesen wäre, zu einem kollektiven Niedergang. Kurz, es war keineswegs der patriotische Sinn, der unsere Hoffnungen vernichtete, sondern der etatistische, sterile Nationalismus.

Europa und die Welt

Doch damit, daß man eine Lösung — das geeinte Europa — wegschob, behob man nicht die Probleme. Diese blieben. Es geht immer noch um Frieden in Sicherheit, um die Unabhängigkeit gegenüber den wahren Großen, um unsere Beziehungen zur Dritten und Vierten Welt, um unseren Beitrag zum Wohle aller, um das Problem des drohenden Mangels an Rohstoffen, deren Preis steigt. Und innerhalb des Kontinents um die Förderung der notleidenden Randregionen, ob sie nun eine ethnische, sprachliche und kulturelle Eigenpersönlichkeit haben oder nicht. Und schließlich und endlich geht es um die Qualität unseres Lebens.

In bezug auf alle diese Probleme könnte man Überlegung an Überlegung, Gedanke an Gedanke reihen, doch wir kämen zwangsläufig jedesmal zu dem einen gleichen Schluß: Welche Methoden man auch vorschlagen mag, um sie zu lösen, kein Land Europas kann, auf sich allein gestellt, damit fertig werden. Gewisse Aspekte werden zwar bloß einzelne Orte, Provinzen oder Nationen betreffen, doch die Gefahren, die am meisten Besorgnis erregen, setzen sich über unsere geschichtlichen Grenzen hinweg. Ich denke an die Verschmutzung der Ozeane, die das Tierleben dieser Meeresräume in tödliche Gefahr bringt und damit ein Nahrungsreservoir bedroht, dessen die Menschheit bedarf. Gegenüber einem Drama wie diesem reichten selbst die Kräfte eines geeinten Europas nicht aus, denn es bedürfte dazu einer äußerst scharfen Kontrolle auf Weltebene, namentlich strenger Vorschriften für den Bau von Tankern. Es brauchte ja nur ein einziger Staat — beispielsweise Panama oder Nigeria — sich dagegen zu sträuben und sich auf seine sakrosankte Souveränität zu berufen, und schon würde man wieder möglichst billig transportieren wollen.

Daraus ergibt sich der Schluß: Die Außenpolitik des geeinten Europas muß weltweit sein wollen. Doch damit diese weltweite Einstellung Tatsache wird, muß zunächst das geeinte Europa existieren.

Wirtschaft und Umwelt

Da das europäische katholische Unterrichtswesen den Umweltschutz auf sein Programm gesetzt hat, möchte ich dieses Thema ein wenig ausführlicher

behandeln. Damit stellt sich uns die Frage nach den qualitativen Normen in unserer Wirtschaftspolitik.

Während ganzer Generationen haben die Europäer gedacht, die Produktion als solche sei das Maß aller Dinge. Eine Vermehrung des Brutto-sozialproduktes galt ohne weiteres als Fortschritt schlechthin. Man sagte sogar, Petrus frage an der Himmelstüre nicht mehr, welche Tugenden man geübt, sondern welchen Beitrag zur Produktion man geleistet habe. Und Sozialisten haben geglaubt, die Vergrößerung des »Kuchens« führe sozusagen von selbst auch zu größerer Gerechtigkeit und Wohlfahrt.

All dies war nicht völlig falsch, denn es wäre verkehrt, wollte man nun ins andere Extrem fallen und ein Loblied auf die gute alte Zeit singen, in der die Bevölkerung weniger konsumierte. Nein, die Produktion, die gestern als oberste Tugend galt, ist heute nicht zu einem Laster geworden. Aber man muß wissen, daß in der Wirtschaft eins und eins nicht unbedingt gleich zwei sind. Man läuft Gefahr, an einem gewissen Punkt die kritische Masse zu erreichen, wo der »Fortschritt« kontraproduktiv wird.

Beispielsweise hat früher die Motorisierung die Mobilität des einzelnen vermehrt. Heute aber droht sie, den ganzen Verkehr zu lähmen. Ein bloßes graduelles Wachstum kann somit zu einer Naturveränderung werden, und Louis Armand pflegt mit Recht zu sagen: »Wenn einmal jeder seinen Wagen hat, muß man eben den Zug nehmen.«

Desgleichen hatten die Lufttransporte das Verdienst, die Völker und Kontinente einander näherzubringen. Aber das Überschallflugzeug »Concorde« war nicht nur kommerziell, sondern auch vom ökologischen Standpunkt aus eine Pleite. Die amerikanischen Aktionskomitees, die gegen die Luftverschmutzung und den Höllenlärm, den der Apparat vollführte, protestierten, hatten damit sicher recht.

Abschließend ist zu diesem Punkt zu sagen: Wenn es auch kurzfristig wäre, uns zum Nullwachstum zu verurteilen, so werden wir uns doch einer neuen Notwendigkeit bewußt: der einer qualitativen Planung. Fortan ist es nicht mehr damit getan, daß man die Vollbeschäftigung anstrebt. Diese Forderung, die Proudhon schon 1848 so formuliert hat: »Revolution, dein Name ist Recht auf Arbeit!«, bleibt höchst wichtig. Doch zu ihr hinzu müssen wir uns vor dem Entscheid über unsere Investitionen fragen:

Unter welchen Bedingungen produziert wird, wobei gleichzeitig die leibliche und geistige Gesundheit der Produzenten und die Auswirkungen auf die natürliche und menschliche Umwelt im Auge behalten werden muß; welches die Wirkung sein wird, in bezug auf die – gerechte oder ungerechte – Verteilung der produzierten Güter, denn das kommende Jahrhundert wird zweifellos das der organisierten Verbraucher sein; und schließlich welches unsere gesellschaftlichen und kulturellen Prioritäten sind bei unsern

industriellen und agrarwirtschaftlichen Projekten, denn man kann nicht alles auf einmal produzieren.

Die Wirtschaftsprobleme von morgen werden deshalb hauptsächlich in der Frage nach unseren Kriterien, nach unseren Normen bei den zu treffenden Entscheiden bestehen, das will heißen, daß unsere Probleme eine moralische Dimension haben. Und dies auferlegt dem christlichen Denken und der Erziehung, die sich daraus ableitet, besondere Aufgaben. »Die Wirtschaft im Dienste des Menschen!« – und nicht im Dienste des Profits und des technologischen oder politischen Prestiges –, das ist leicht gesagt, doch dieses Schlagwort muß präzisiert werden. Welcher »Mensch« steht im Zentrum der künftigen Wirtschaft? Gewiß hat er das Recht, eine reine Luft zu atmen, in seinem Lebensmilieu ein Minimum an Ruhe zu finden, eine Umgebung, in der die Natur auch noch vorhanden ist. Dies festzustellen, gehört zum gesunden Humanismus, doch ist dieser im Licht des Evangeliums und in Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens noch zu vertiefen. Und dies ist auch ein wesentliches Thema für unsere Bildungsarbeit.

Die europäische Dimension der Umweltprobleme

Finden wir hier eine europäische Dimension? Ganz gewiß.

Erstens weil die Bedrohungen, die auf unserer natürlichen und menschlichen Umwelt lasten, an den Staatsgrenzen nicht haltmachen. Gerade die Grenzregionen können uns davon etwas erzählen, denn bei unterentwickeltem Gemeinschaftssinn hat jedes Land die Tendenz, seine Industrieabfälle dem Nachbarland anzuhängen.

Sodann begünstigt der Umstand, daß die staatlichen Gesetzgebungen auf diesem Gebiet nicht aufeinander abgestimmt sind, die Investitionen in den skrupellosesten Staaten. Es ist für niemanden ein Geheimnis, daß es bei strengerer Kontrollvorschriften – unter Bedingungen, wie sie die Schweizer Firma bei sich vorgefunden hätte – nicht zur Katastrophe von Seveso gekommen wäre, wo ein ganzes Dorf buchstäblich vergiftet wurde. Das gesellschaftliche Dumping ist somit nicht nur in den Lohnverhältnissen der Arbeiter zu verspüren, in der Häufigkeitsziffer ihrer Angehörigkeit zu einer Gewerkschaft oder in der Wahl eines Tankschiffes, das unter der Flagge »billig« segelt. Es findet sich auch in der größeren oder geringeren Strenge der Umweltschutzgesetze, die man da oder dort kennt. Damit die Ansiedlungen der Industrie in Chancengleichheit erfolgen können, drängt sich eine Vereinheitlichung der Gesetzgebungen auf.

Um gegen die Umweltverschmutzung und für eine akzeptable Umwelt zu kämpfen, werden wir einer qualitativen Planung bedürfen, welche die

Produktion auf humane, globale Ziele lenkt. Eine solche Planung darf nicht freigestellt sein in dem Sinne, daß ein Land sie anwenden könnte, während andere Länder ihre sogenannte »Freiheit« behielten. Sie muß für alle verpflichtend sein. Dies ist eine Schlußfolgerung, zu der alle ernsthaften ökologischen Forschungen gelangen. Und auch dies ist ein Feld der Debatte, auf das wir unsere Schüler vorzubereiten haben. Sie werden dabei diese europäische Dimension finden, die zweifellos die Stiftung, die diesen Namen trägt, interessieren wird. Die Umweltprobleme weisen je stets einen politischen und räumlichen Aspekt auf, denn im engen Rahmen einer Einzelnation kann keine Lösung gültig und von Dauer sein. In seiner berühmten Rede in der Independence Hall in Philadelphia proklamierte Kennedy den Imperativ der Interdependenz. Was aber für das unermessliche Amerika gilt, gilt erst recht für unsere kleinen und mittelgroßen Länder Europas und zwar ganz besonders, wenn man das explosive Thema des Umweltschutzes anpackt.

Die »politische« Dimension

Aus all dem ergibt sich, daß ein Schulunterricht, der — wie das beim katholischen Schulwesen der Fall ist — vorbildlich sein will, seine Programme, namentlich im Geschichts- und Erdkundeunterricht, ernstlich überprüfen muß. Man kann sich übrigens fragen, ob diese beiden Fächer nicht mit der Zeit miteinander verschmolzen werden und einen einzigen Fachbereich bilden sollten, der der Vorbereitung des jungen Bürgers auf die Verantwortungen in der Demokratie zu dienen hätte. Auf alle Fälle wird es nicht mehr genügen, ein nettes Verhalten zu unseren Mitmenschen und einen verschwommenen, unwirksamen Internationalismus zu predigen. Es ist auch nicht mehr damit getan, daß man Steuerhinterziehungen verurteilt, die in der Tat ein schändlicher Diebstahl gegenüber ungesicherten Mitbürgern ist. All dies hat weiterhin zu gelten. Heute aber erweitert sich der Gesichtskreis bis zu dem, was man die »vier Ecken der Welt« nennt — als ob unser Planet »Ecken« aufwiese!

Indem wir dies tun, treffen wir uns mit dem, was unsere besten Schüler im Grunde wollen. Eben diese sind es ja, die sich in der heutigen Welt, in der sie leben sollen, am wenigsten wohl fühlen. Sie haben das Recht, von uns zu verlangen, daß wir wenigstens ihnen zu erklären suchen, wie das, was da ist, funktioniert, und welche Tendenzen sich im Blick auf die Zukunft abzeichnen.

Wir wissen es: Es gibt Lehrer, die sich dieser Aufgabe, zu der sie ihre Universitätsstudien so wenig vorbereitet haben, nicht gewachsen fühlen. Ist dies aber ein Grund, das, was man mit Recht von uns verlangt, nicht

wenigstens so gut als möglich zu leisten? Andere schrecken vor dem zurück, was sie als ein »Hineinbringen der Politik in die Schule« bezeichnen. Dieser Einwand verdient, daß man sich etwas länger mit ihm auseinandersetzt.

Vergessen wir zunächst nicht, daß unsere jungen Menschen ohnehin Tag für Tag durch Rundfunk und Fernsehen mit der »Politik« konfrontiert werden. Auch durch die Presse, nur kommt man leichter um diese herum. Die Tagesschau, ob in Farbe oder nicht, macht den Zuschauer mit allen Debatten, mit allen Kontroversen, die ausgetragen werden, bekannt. Und einzig die Schule sollte ihre Ehre darein setzen, diese Wirklichkeiten zu übersehen und zu übergehen? Die großen Tenöre der Politik lassen in unseren Wohnzimmern ihre Stimme ertönen, der Lehrer und Erzieher aber sollte unter dem Vorwand der Objektivität sich die Ohren verstopfen? In unserer Zeit um die Politik herumkommen wollen, heißt eine Vogel-Strauß-Politik treiben.

Das Einbringen des »Politischen« in den Schulunterricht

In der Politik geht es nicht nur um Wortgefechte, sondern auch im Grunde um objektive Situationen, zu denen man Stellung nimmt. Denken wir zum Beispiel an die Frage der Direktwahlen in das Europa-Parlament.

In einem Land wie Frankreich bekämpfen die nationalistische Rechte und der militärfreundliche Kommunismus dieses Projekt in seltsamer Einmütigkeit bis aufs Blut. Andere hingegen, die wie gewohnt weniger stürmisch sind (denn die antieuropäische Front ist emotionaler als der Föderalismus), treten dafür ein. Die einen sprechen mit Abscheu von einer souveränen Versammlung, die der Nation unwiderrufliche Entscheide aufzwingen könnte, wo doch die »Fremden« darin in der Mehrheit seien. Die anderen sprechen von der notwendigen Solidarität, zu der die moderne Welt die Europäer verpflichtet. Zumeist aber beginnen weder die einen noch die andern damit, daß sie erklären, welches die für das Problem maßgebenden Sachverhalte sind, und hier kann sich die Schule in die Diskussion einschalten. Die »Medien« geben kunterbunt unmittelbare Informationen: sie berichten über eine Rede, eine Abstimmung, einen Skandal. Der Lehrer hingegen muß auf die ausgezeichnete Frage antworten, die Marshall Lyautey seinen Mitarbeitern zu stellen pflegte: »Um was handelt es sich?«.

Heißt dies, wir sollten uns in der Folge jeden Schluß dafür oder dagegen versagen? Um welches Grundsatzes willen eigentlich? Was soll denn daran Schlimmes sein, wenn die jungen Menschen merken, daß ihr Professor, obwohl er seine Schüler objektiv zu informieren vermag, dennoch ein enga-

gierter Bürger bleibt, der seine politischen Überzeugungen, negativen Einstellungen und Hoffnungen hat? Und warum sollten wir nicht diejenigen in die Schule hineinbringen, die wir am Europa-Kolleg die »Zeugen unserer Zeit« zu nennen pflegten? Warum sollten nicht Staatsmänner, Journalisten, Wirtschaftsführer kommen und erklären, welches ihr Beruf ist, welches ihre Haupt Sorgen sind und was sie angesichts dieses oder jenes Problems zu tun gedenken?

Bürgersinn besteht in der Respektierung der allgemein geltenden Regeln, in der Annahme eines moralischen Konsenses. Danach kommt die Politik; sie besteht in der unmittelbaren Parteinahme für etwas, in der Wahl zwischen zwei achtenswerten Haltungen, zwischen zwei möglichen Verhaltenslinien, wo die Fehler nicht unbedingt auf der einen Seite liegen, die guten Gründe auf der andern. So kann man sachlich auch in aktiver Toleranz unterrichten, will sagen in positivem Antifanatismus, der nicht aus Indifferenz oder skeptischem Relativismus erwächst.

Die politischen »Räume«

Eine letzte Bemerkung zu diesem Thema: Allzuoft versteht man unter »Politik« ein gewisses Interessenspiel, zu dem man mehr oder weniger nicht stehen kann, eine Reihe von Manövern, die nicht irgendwie zur Gemeinschaft tendieren, sondern dem jeweiligen Gegner ein Bein stellen. Natürlich sind solche Gepflogenheiten nur der Schatten, den die Politik auf die meisten unserer Fernsehschirme wirft. Die Ursünde findet sich darin auf zweierlei Weisen: einerseits in den eventuellen Gemeinheiten dessen, der sich politisch betätigt, auf der anderen Seite in der scheinheiligen Gier, mit der sich der Zuschauer daran weidet.

Aber wer ist schuld, daß dieses Beiwerk der Politik in der letzten Zeit einen solchen Umfang angenommen zu haben scheint? In jedem Fall zu einem großen Teil der Umstand, daß die wichtigsten Entscheidungen nicht mehr auf nationaler Ebene getroffen werden können und daß infolgedessen die nationale Politik schließlich einen gewissermaßen fiktiven, phantomhaften und unwirklichen Charakter annimmt. In dieser Unwirklichkeit kommt man nicht über ein gewisses Mittelmaß hinaus, was auch moralische Folgen nach sich zieht. Stellt die Menschen vor wirkliche, wichtige Probleme, wo ihr Entscheid bestimmend sein kann — beispielsweise während eines Krieges —, und sie werden über ihre Kleinheiten hinauswachsen. Heutzutage kommt es jedoch auf nationaler Ebene selten zu solchen Problemen und solchen Entscheiden. Um wieder auf sie zu stoßen, müssen wir in den oberen Stock steigen, der kontinental oder interkontinental ist.

Abschließend ist zu diesem Punkt zu sagen: Sollen wir die »Politik« in unseren Unterricht hineinbringen? Ja, warum denn nicht, da sie sich doch vom Bürgersinn nicht trennen läßt? Bemühen wir uns also, die Gegebenheiten in aller Objektivität darzulegen und die Argumente zugunsten dieser oder jener These vorzubringen. Doch zeigen wir zudem und vor allem deutlich auf, daß für jede Lösung im öffentlichen Bereich ein Raum existiert, innerhalb dessen sie sich optimal verwirklichen kann. Ein begrenzter oder ein weiter Raum, der vom Wohnviertel der Metropole sich auf den ganzen Umfang des Planeten erstrecken kann, aber ein Raum, den wir wählen werden, ohne unsere Vorliebe für die begrenzteren Gemeinschaften, wo die direkte Demokratie noch spielt, zu verhehlen. Ein großer Raum, dem der Unterbau auf örtlicher Ebene fehlte, würde zu einem unkontrollierbaren Gigantentum führen, während hinwieder die allein sich selbst überlassene Gemeindeautonomie bald wirkungslos und steril würde. Zwischen der Kirchturmpolitik und dem vaterlandslosen Kosmopolitismus gibt es sämtliche herkömmlichen und neuen Spielarten einer guten politischen Geschäftsführung.

Anregungen für den Geschichts- und Erdkundeunterricht

Nachdem so die Grundsätze bestimmt sind, wollen wir uns den konkreten Möglichkeiten zuwenden, die sich für diese staatsbürgerliche Erziehung bieten.

Wir werden es gar nicht schwer haben, uns an den alten Grundsatz zu halten, der vom Bekannten zum Unbekannten zu schreiten heißt. So verwehrt nichts, sondern berechtigt alles einen Unterricht in Geschichts- und Erdkunde, der vom Ort ausgeht, wo man sich befindet. Die Heimatkunde wurde einst zu nationalistischen Zwecken verwendet — doch es kann eben alles vom Menschen mißbraucht werden; trotz allem ist sie eine im Grunde gesunde Wissenschaft. Unter der Bedingung freilich, daß sie vom Nahen zum Entfernten weiterschreitet. Ist dies möglich? Ja, ohne weiteres. Greifen wir nach einem Beispiel.

Wenn ein Lehrer in Brügge mit Hilfe alter Pläne, Stiche und Gemälde, die im Stadtmuseum vorhanden sind, die Vergangenheit seiner Stadt darlegt, bleibt er nicht in einem gewissen Vergangenheitskult oder in einer erstickenden räumlichen Enge gefangen. Brügge ist zweifellos eine der am besten erhaltenen alten Städte, aber es ist typisch für eine ganze geschichtliche Entwicklung, an der die Gemeindedemokratie, der Kampf gegen das Feudalwesen und die Anfänge des Industriezeitalters beteiligt sind.

Jeder, der seine eigene Umwelt gut kennt, weiß bereits um viele menschliche Dinge. Aber dennoch kann man die Vergangenheit einer Stadt wie

Brügge nicht erfassen, ohne den hanseatischen Einschlag wahrzunehmen, was uns nach Bergen in Norwegen führt und zum alten Nowgorod, zum Bernstein des Baltikums und zu den Pelzen Rußlands.

Brügge ist aber auch das Großburgund des fünfzehnten Jahrhunderts, das Großherzogtum des Westens, die Stadt der Ritter vom Goldenen Vlies, deren Sitz später nach Wien verlegt wurde. Auch hier wieder ist die Heimatkunde auf Europa hin offen, und man wird noch hinzufügen, daß unter den Fürsten von damals einzig die Herzöge von Burgund den Geist der Kreuzzüge bewahrt hatten, das Johannes dem Unerschrockenen seinen Beinamen eintrug, als er zu Nikopolis sich gegen die Türken schlug, und daß allein Burgund den Schlußakt des Konzils von Florenz gegengezeichnet hat, der — für einen leider nur kurzen Moment der Illusion — die Wiedervereinigung zwischen den Kirchen von Rom und von Konstantinopel besiegelt hatte.

Gewiß, man kann sagen, nicht alle unsere Städte hätten eine so glorreiche Vergangenheit gehabt wie Brügge, und auch keine sei in einem so weiten Ausmaß europäisch ausgerichtet gewesen. Doch unsere Lehrer und Professoren werden fast überall die Ortsgeschichte und -geographie zum Ausgangspunkt für weitere Horizonte nehmen können.

Übrigens interessiert uns hier nicht bloß das Mittelalter. In Dutzenden von Städten Europas (und dies hauptsächlich unterscheidet sie von den Städten Amerikas) stellt die fruchtbar gebliebene Vergangenheit vor moderne Probleme. In Chester, in Marburg, in Siena oder Salamanca müssen die Bürgermeister, mayors, maires, alcaldes, sindaci oder Oberbürgermeister mit ähnlichen Problemen fertig werden, das heißt, sie stehen vor der Frage, wie sie die Probleme lösen sollen, welche die heutigen Verhältnisse stellen, ohne daß der Reiz des Althergebrachten verlorengeht; wie sie den modernen Verkehr bändigen können, ohne daß ihre Stadt zu einer Museumsstadt wird.

Um derartige Probleme zu studieren, ist die Straße instruktiver als das Klassenzimmer, und wir gehen nicht fehl, wenn wir annehmen, daß der Gemeindeverwaltung nichts lieber ist, als mit den Lehrkräften zusammenzuarbeiten, ja Preisausschreiben über dieses oder jenes Verwaltungsproblem zu veranstalten, das sie mit anderen Städten teilt.

Ein zweiter Hinweis betrifft das Georg-Eckert-Institut für internationale Schulbuchforschung in Braunschweig, nahe der Grenze zwischen den beiden Deutschland. Ich habe seinen Gründer, den unersetzlichen Georg Eckert, gut gekannt und seinen Werdegang verfolgen können.

Zunächst hat er tendenziöse und selbst unbewußt nationalistische Ansichten in den Handbüchern berichtigen wollen. Es ging um Reformarbeit. Sodann konnte er anlässlich einer Zusammenkunft mit asiatischen Historikern in Tokio feststellen, daß seine Kollegen sich für die Konflikte, die

Europa in ein Blutbad getaucht hatten, überhaupt nicht interessierten. Was sie bewegte, waren die großen Phänomene, von denen ich eben sprach und die im allgemeinen Europa betreffen und in der Folge die ganze Welt. Doch über diese Feststellung hinaus ist er auf eine noch tiefer bohrende Frage gestoßen: Was erwartet Nicht-Europa noch von uns, was kritisiert man an uns und wie müssen wir uns künftig einstellen, damit wir wieder unsern Platz übernehmen können, der uns übrigens nicht von Rechts wegen gehört, sondern durch entsprechende eigene Leistung zurückzuerobern ist?

Unmittelbar nach dem Krieg meinte man, es sei alles wieder in Ordnung, sobald wir die Versöhnung zwischen den kriegführenden Nationen erreicht hätten. Nun ist dieses Problem gelöst und vorbei, und wir verdienen nur dann als Zivilisation weiterzubestehen, wenn wir uns in die Gesamtmenschheit hineinversetzen. Es ist ein glücklicher Gedanke, daß die Europäische Kulturstiftung das Thema »Europa und der Dialog der Zivilisationen« zu einem ihrer vordringlichen Themen gewählt hat.

Der Sprachunterricht

Und schließlich noch eine dritte Anregung. Der Sprachunterricht — ob es sich nun dabei um die sogenannten »lebenden« oder »toten« Sprachen handelt — kann ebenfalls eine ganze Reihe neuer Möglichkeiten zu einem besseren Verständnis seiner selbst und der andern eröffnen.

Zunächst die klassischen Sprachen. Wir wären scheinheilig und eitle Phrasendrescher, wenn wir weiterhin behaupten wollten, Europa sei die Tochter der Antike und des Christentums, das ihm so viel verdankt —, aber gleichzeitig unsere griechischen und lateinischen Quellen unbeachtet ließen. Zwar kann man den Geist der Klassik in sich aufgenommen haben, auch wenn man diese nur aus zweiter Hand kennt; man kann Humanist sein, ohne Erasmus und Lukrez, Homer und Platon im Urtext gelesen zu haben, denn die Kultur ist ein Substrat, das uns oft ohne unser Wissen nährt. Doch diese manchmal unterirdisch verlaufenden Quellen würden rasch versiegen, wenn niemand mehr unmittelbar aus ihnen schöpfte. Darum ist es unerlässlich, daß wenigstens eine bewußte Minderheit darauf bedacht ist, eine Tradition am Leben zu erhalten, worin Sophokles übrigens dem Apostel Petrus ganz nahe zu stehen scheint, denn die »ungeschriebenen Gesetze«, von denen Antigone spricht, sind eben die, die dem Apostel zu sagen geboten, man müsse »Gott mehr gehorchen als den Menschen«.

Die Tradition sei »lebendig« zu bewahren, habe ich gesagt. Dies bringt für uns die Pflicht mit sich, sie zu modernisieren und dem heutigen Denken und Empfinden anzupassen, um ihr ihre ganze Aktualitätskraft wieder-

zugeben. Auch diesbezüglich hat die Europäische Kulturstiftung eine Reflexionsequipe zusammengestellt: nicht eine melancholische Gruppe von Vestalen und Vestalinnen, sondern eine brüderlich vereinte, begeisterte Schar.

Was die lebenden Sprachen betrifft, so sind diejenigen, die weniger weit verbreiteten Sprachen angehören — beispielsweise die niederländisch sprechenden Holländer und Belgier, die insgesamt nur siebzehn Millionen Europäer ausmachen — im Vorteil. Sie dürfen sich nicht der Illusion hingeben, ihre Sprachen öffneten ihnen sämtliche Türen; infolgedessen kann ich meinen flämischen Studenten in Löwen eine Bibliographie in vier Sprachen geben. Aber auch die englisch und die französisch Sprechenden sowie die Deutschsprachigen werden sich bewußt, daß das Erlernen einer, zweier oder dreier Fremdsprachen für sie zu einer Befreiung werden kann. Wer nämlich nur seine Muttersprache kennt, lebt in einem Käfig, in einem vielleicht geräumigen und schönen, aber eben doch in einem Käfig.

Andere Sprachen wenigstens verstehen zu können, kommt einer Konfrontation mit dem gleich, was nicht »wir« ist, und dies rettet uns vor einer unbewußten, aber tatsächlich vorhandenen Geistesenge. Sich mit den »anderen« vertraut machen hingegen heißt sich selbst in Frage stellen, nicht um seine Identität aufzugeben, sondern um sie zu bereichern und zu vertiefen. Sich selbst sein ist nicht Sache einer verweichlichten Trägheit, sondern eines Urwüchsigseins, das in der Konfrontation nichts zu verlieren, sondern alles zu gewinnen hat.

Eine europäische Kultur

Fragen wir uns zum Schluß, was unser christlicher Glaube in dieser Debatte beizutragen vermag.

Für viele unserer Zeitgenossen bedeutet »Europa« wesentlich »die Integration«, und diese erscheint allzuoft als eine wirtschaftliche und technokratische Operation. Die große Mehrheit unserer Bevölkerung ist dafür, doch dieser Konsens bleibt passiv und lau. Es ist uns nicht gelungen, das Empfinden und Gewissen zu packen, so daß vorläufig eine eigentliche europäische Bewegung im starken Sinn des Ausdrucks nicht zustande kommen kann. Und doch ist die kulturelle und moralische — und somit christliche — Dimension Europas vorhanden.

Erstens ist es so, wie wir bereits gesagt haben: Die Zivilisation, von der wir uns nährten, ist universal europäisch, bevor sie partikulär national ist. Um sie geht es. Sie müssen wir zum Leben bringen. Wenn wir uns bemühen, die Europäer zu einigen, geschieht dies also nicht um materieller Vorteile willen. Würde es nur um solche gehen, warum sollten wir uns

dann bloß auf Europa beschränken? Warum sollten wir dann die Integration nicht auf die ganze westliche und atlantische Welt ausdehnen? Warum sollen wir nicht auch Japan und noch weitere industrialisierte Länder einbeziehen?

Nein, wenn Europa uns am Herzen liegt, so ist dies um der gemeinsamen Kultur willen. Zwar berühren unsere Regierungen diesen doch entscheidenden Aspekt nur selten. Im allgemeinen sprechen sie davon nur, um das politische Scheitern dieser oder jener Konferenz zu bemänteln. Und doch ist Europa entweder eine Kultur oder überhaupt nichts. Es ist eines dieser »understandable fields of study«, die Arnold Toynbee aufgezählt hat, eine Tochter der Barbaren, der Griechen, der Römer und vor allem der Juden: »teste David cum Sibylla«.

Die Vaterländer und das Universale

Doch wenn man etwas will, muß man auch seine Konsequenzen wollen. Der Europagedanke ist nicht nur dieses Sich-Besinnen auf eine gemeinsame Kultur, das übrigens erst anhebt. Er ist auch — infolgedessen — eine Herausforderung des Nationalismus, von dem man mit Recht sagen konnte, er stelle die Haupthäresie unseres Jahrhunderts dar.

Verstehen wir uns richtig. Der Nationalismus ist nicht dieses Eingewurzeltsein, von dem Simone Weil mit solcher Inbrunst gesprochen hat. Wir sind zwar nicht Kosmopoliten, sondern wir sind Patrioten. Doch ob schon der Europagedanke das Aufblühen der Vaterländer anstrebt, stößt er sich hart an der Sakralisierung der estatistischen Nation, an dieser Vergötzung des kollektiven »Ich«, das den Inbegriff dessen darstellt, das uns die Heilige Schrift zurückzuweisen gebietet.

Die Botschaft des Alten Testaments, die von Jesus Christus weiterentfaltet und vertieft, aber gewiß nicht in Abrede gestellt wurde, besagt im wesentlichen dies: die ausschließliche Verehrung des einzigen, eifersüchtigen Gottes. Wenn man nun seine Nation über alles, »über alles in der Welt« stellen will oder wenn man die Verbundenheit mit seinem Vaterland als eine »heilige Liebe« verherrlicht, so tut man genau das, was der Herr im mosaischen Gesetz verboten hat. Ein einziges Volk rührt, als Volk, unmittelbar an das Heilige, und es hat daran nur um so härter gelitten. Es ist das Volk Israel. Alle anderen Völker hingegen können wohl ihre politische, kulturelle, gesellschaftliche profane Größe haben, aber sie gehören der Ordnung des Geschaffenen an. Sie sind nicht erwählte Verwahrer göttlicher Offenbarungen.

Unsere Vaterländer sind unsere Mütter, und Europa ist unsere Familie. Doch weder Mutter noch Familie haben Anrecht auf abgöttische Ver-

ehrerung. Ein solcher Kult spaltete übrigens die Universalität des Menschengeschlechtes, die Einheit aller Völker und Rassen, die nach der Genesis sämtlich von ein und demselben Menschenpaar abstammen. Der Kult der Nation verrammelt die Straße, die uns der politischen Einigung der Welt entgegenführen soll sowie einer nicht durch Grenzen behinderten Ausstrahlung des Evangeliums. Zum ersten Mal seit dem sechsten Tag leben wir ja heute eine globale Geschichte. Diese ist ermöglicht worden durch die heutige Technologie, durch unsere Kommunikations- wie Destruktionsmittel. Sie bietet Chancen, die wir nicht verpassen dürfen.

In dieser universalen Perspektive sollte sich übrigens der Christ zu Hause fühlen. Während sämtliche politischen Internationalen ihren Aufgaben nicht nachgekommen sind — doch es besteht kein Anlaß, sich darüber zu freuen, im Gegenteil —, hat sich die Kirche Christi endlich unter allen Himmeln eingewurzelt, so wie übrigens auch die anderen großen Religionen, von denen keine provinziell national ist. »Verkündigt das Evangelium allen Völkern!« ist ein Gebot, das jeden Nationalismus untersagt und heute eine aktuellere Bedeutung hat als je zuvor.

Kurz, der Kampf gegen die nationalistische Häresie ist zugleich eine christliche Pflicht und eine Aufgabe im Dienste aller.

Die Christenheit und Europa

Europa, der erste Kontinent, an den die Verkündigung des christlichen Glaubens erging, ist heute eine im Niedergang begriffene Zivilisation. Wir werden natürlich nicht die Dekadenz irgendeiner Kultur einem Scheitern des Christentums gleichsetzen. Und doch sind Europa und das Christentum durch die Geschichte zu sehr miteinander verzahnt, als daß der Niedergang des einen Partners nicht auch den andern in Mitleidenschaft zöge. Daraus ergibt sich eine besondere Verantwortung für uns Christen, wenn es um die europäische Zukunft geht.

Wie sollen wir unserem Niedergang begegnen? Es gibt nur ein einziges Mittel: sich auf den kommenden geschichtlichen Schock geistig vorzubereiten, damit wir aus dieser Konfrontation neue Kraft schöpfen. Wir sollen diesen Zusammenprall nicht einfach über uns ergehen lassen, sondern ihm die Stirne bieten, ohne Aufregung und Panik, aber auch und vor allem ohne von vornherein zu resignieren.

Dieser Schock kann kriegerischer Natur sein — was Gott verhüten möge!, aber wir wären blind, wenn wir diese Möglichkeit ausschließen. Er kann in der allmählichen Erschöpfung der Rohstoffe bestehen — morgen, übermorgen oder viele Menschenalter später. Doch er kann auch in einer Revolte der Dritten Welt erfolgen, die von Konferenz zu Konferenz immer

weniger reformistisch wird, weil sie immer weniger an unsere Entschlossenheit zu handeln glaubt. Schließlich kann auch die Gefährdung unseres Lebensraumes einen Schock auslösen. Kurz, alles ist möglich, nur eines nicht: daß unser kleines individuelles und kollektives Dasein undramatisch weitergeht.

Dies spüren die jungen Menschen instinktiv, selbst wenn sie, wie der Mai 1968 gezeigt hat, nicht imstande sind, Lösungen zu formulieren. Doch jeder, der einen wirklichen Ausweg zeigt, wird eine entscheidende Tat vollbracht haben, um eine Wende herbeizuführen und der jetzigen Dekadenz entgegenzuwirken.

Auf jeden Fall werden die möglichen Schocks sich nicht auf Nationen beschränken, sondern kontinentales und interkontinentales Ausmaß annehmen. Sie können zu unserer Vernichtung führen oder zu einer mächtigen Rückkehr unserer Lebenskraft. Nur Frau Sonne behauptet, die Einzelheiten im voraus zu kennen. Doch der bewußte Europäer weiß, daß einzig eine gemeinsame Abwehrreaktion eine Zivilisation zu retten vermag, deren Zukunft uns gehört. Und der Christ weiß zudem, daß »die Pforten der Hölle unsere Kirche nicht überwältigen werden«; darum wäre es für ihn eine Sünde gegen die Verheißung, gegen den Geist, den Mut aufzugeben.

Der christliche europäische Erzieher wird seine tägliche Aufgabe unter diesen Horizont des christlichen Glaubens und der menschlichen Solidarität stellen. Europa wird für ihn das konkrete Feld sein, auf dem er seine Berufsaufgabe, seine Sendung erfüllt.

Das Gewissen zwischen Freiheit und Gesetz

Von Helmut Kuhn

Über das Gewissen ist zu sprechen und der Titel – »zwischen Freiheit und Gesetz« – soll in vorläufiger Abgrenzung den Ort bezeichnen, an dem wir bei unserer Nachforschung diese eigentümliche Kraft des Menschen zu suchen haben. In ihm nämlich, dem Gewissen, treffen sich diese beiden: die Freiheit, die immer die Freiheit des Einzelnen, der individuellen Person ist, und das Gesetz, das seiner Natur nach Gesetz für alle ist, nicht individuell, sondern universal.

Aber mit diesem meinem Titel will ich noch mehr sagen. Er deutet zugleich auf das aktuelle Problem hin, das es schwierig, aber auch nötig macht, gewissenhaft über das Gewissen nachzudenken. Die Zeit ist Meister, die Zeit befiehlt, und ihr Befehl lautet heute (morgen wird sie sich einen anderen einfallen lassen): Emanzipation. Ihm gehorchen nicht nur zahllose Personen, sondern auch Begriffe. Auch das Gewissen hat sich in den Fastnachtstanz der emanzipierten Begriffe hineinreißen lassen. Es will nicht länger auf seinem Mittlerposten zwischen Freiheit und Gesetz ausharren. Sich emanzipierend möchte es ganz und gar Freiheit sein. Es will die Fahne der persönlichen Autonomie aufrollen. Freilich liegt in dem Wort »Autonomie« das Wort »Gesetz« (*νόμος*) verborgen. Aber das ist dann ein Gesetz, das ich selbst (*αὐτός*) mir zu geben habe – eine Folgeerscheinung und Anhängsel meiner Freiheit. Doch damit greife ich vor.

Das lebendige Wort

Was meinen wir eigentlich, wenn wir vom »Gewissen« sprechen? Das Wort selbst mag uns bei der Beantwortung der Frage behilflich sein. Carl J. Burckhardt zitiert in seinem »Memorabilien«¹ den Ausspruch eines seiner Lehrer, Charly Clerc: »Worte sind Freunde, Freunde, die man gut kennen lernen muß. Sie haben ihre Geschichte wie ein Mensch, und sie haben oft eine sehr vielfältige Bedeutung. Man muß sie sich aneignen nach und nach.« Seit vielen Jahren bemühe ich mich um die Freundschaft des Wortes »Gewissen«. Mein heutiger Versuch besteht darin, dies »nach und nach« der Aneignung in verkürzter Form vorzuführen.

Gewissen, so verrät uns das Wort, ist jedenfalls ein Wissen, aber ein Wissen eigentümlicher Art. Das Präfix »ge«, ähnlich wie das lateinische,

¹ München 1977, S. 95.

von den romanischen Sprachen übernommene »con«, modifiziert das Hauptwort, dem es vorangestellt ist, im Sinne der Ab- oder Zusammenschließung. Gewissen ist ein Wissen, durch das sich der Wissende mit sich selbst zusammenschließt. Als einer, der ein Gewissen hat, weiß er von sich selbst, aber in eigentümlicher Weise. Gewissen ist der Reflexion verwandt und ist doch etwas anderes als Reflexion. Zunächst — hören wir nur das Wort! — ist es ein gewisses Wissen. Es schließt den Zweifel aus. Es ist durchtränkt von dem tief empfundenen Anspruch auf Gewißheit und damit auf Autorität. Dieser Anspruch hängt zusammen mit der Unmittelbarkeit. Wie ich Sichtbares unmittelbar sehe und wie nur nachträgliche Überlegung die Evidenz des Sich-selbst-Zeigens erschüttern kann, so »höre« ich unmittelbar den Spruch des Gewissens. Er sagt, was er sagt und daran läßt sich nicht rütteln.

Was ich aber im Gewissensspruch wahrnehme, ist nicht Sinnlich-Wahrnehmbares. Ich werde meines eigenen inneren Zustandes gewahr — dieses meines Zustandes aber unter einem bestimmten Gesichtswinkel. Als gewissenhaft nach innen Hörender erfahre ich mich selbst als einen, der verantwortlich gehandelt und verantwortlich zu handeln hat. Das Gewissen bringt mich mir selbst zu Gehör als einen der nicht bloß lebt und zu leben hat, sondern für den alles, schlechthin alles, darauf ankommt, daß er gut gelebt hat und gut zu leben gedenkt, bedroht wie er ist von der ständigen Möglichkeit der Verfehlung. Gewissen also ist Selbsterfahrung unter dem Gesichtspunkt der Praxis, und das heißt: unter dem Gesichtspunkt des Guten. Es geht, so wissen wir im Gewissen, nicht bloß um Leben oder Tod, sondern um das Leben des Lebens selbst. Nicht bloß ernst ist die Aussage des Gewissens — es ist die Quelle und der Grund allen Lebensernstes. Wissen überhaupt will Wahrheit. Der Spruch des Gewissens bringt mir die Wahrheit oder auch die Falschheit meiner selbst zum Bewußtsein.

Es ist uns nicht gegeben, Stunde um Stunde unter der Last solchen Ernstes zuzubringen. Wir brauchen Atempausen. So kommt es, daß die Rede des Gewissens nicht zur Begleitmusik unseres Daseins taugt. Nur dann und wann meldet es sich stürmisch mit unablässiger und schmerzhafter Dringlichkeit, mit erbarmungslosem Biß. Gewissen ist Selbstwissen. Aber dieses Selbstwissen hat eine eigentümliche Art, sich dem Selbstbewußtsein gegenüber zu verselbstständigen. Wir wollen träumen — es reißt uns aus dem Schlaf. Wir wollen unseren Geschäften nachgehen — es murren und wurmt in uns. »Murmurat de malo, incitat ad bonum«, sagten die Lateiner. Aber das Gewissen ist deutlicher vernehmbar im »Murren über das Böse« als im »Anreiz zum Guten«: es ist eben reflexiv auf uns selbst gerichtet. Wie gern möchten wir Vergangenes und Getanes hinter uns lassen. Das Gewissen hält uns fest. Es macht, daß wir über Getanes nicht hinwegkommen. Lady Macbeth möchte die Blutflecken von ihrer Hand waschen. Sie vermag es

nicht. Das Wasser aller Ozeane würde nicht genügen, diese Flecken abzuspolen. Das Gewissen hält und erwürgt sie – so groß und furchtbar ist seine Macht.

Wir erinnern uns, wenn wir so diese begriffliche Umrißlinie nachzeichnen, unserer einleitenden Bestimmung, wonach das Gewissen »zwischen Freiheit und Gesetz« zu suchen ist; und wir finden keinen Anlaß, sie zu korrigieren. Denn das Gewissen, als »Selbsterfahrung unter dem Gesichtspunkt des Guten« verstanden, setzt voraus, daß das Gute, entfaltet zu den Normen des Gesetzes, dem Ich eingeschmolzen ist; mit anderen Worten, daß das Gesetz, das Universale, der Freiheit der Person ihre individuelle Gestalt verliehen hat. Gewissen kann es nur geben, weil und insofern das Gute, die oberste Norm menschlichen Verhaltens, in der Person Wohnung genommen hat – eine ihr nie ganz angemessene Wohnung. Größe und Elend des Menschen kommen durch sein Gewissen gleichermaßen zum Vorschein.

*Die Geschichte des Wortes*²

Die Umrißzeichnung muß blaß erscheinen, solange sie nicht durch eine vorstellbare Geschichte illustriert ist. Bevor ich aber zur Illustration komme, möchte ich ein paar wortgeschichtliche Bemerkungen einflechten. Denn das Wort Gewissen hat in der Tat eine Geschichte »wie ein Mensch«. Es geht zurück auf eine althochdeutsche, von Notker Teutonicus stammende Übersetzung des lateinischen *conscientia*, das seinerseits eine Übersetzung des griechischen *συνείδησις* ist, ein Wort, dem wir beispielsweise bei Demokrit begegnen. Es wird dann, vor allem durch den Apostel Paulus, zu einem bedeutenden Wort im Neuen Testament; und von da aus hat es Eingang gefunden in die modernen Sprachen des christlichen Europa. Daraus folgt aber keineswegs, daß wir das neutestamentliche *συνείδησις*, der üblichen Übersetzung folgend, als »Gewissen« verstehen dürften. Wo immer wir nämlich dem Wort in der antiken Literatur begegnen – bei dem Religionskritiker Demokrit, im Neuen Testament oder bei dem römischen Moralisten Seneca – immer finden wir, daß es zwischen einer engeren und einer weiteren Bedeutung schwankt. Der engeren Bedeutung nach besagt *Syneidesis*: Bewußtsein vergangener eigener Missetat. Der weiteren Bedeutung nach bedeutet es ein Lebenswissen, das als Mit-wissen (*conscientia*) allen Menschen gemeinsam ist und doch zugleich jeden Einzelnen

² Vgl. H. Kuhn, *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*. München 1954; H. Reiner, »Gewissen«, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel 1974, Bd. 3, Sp. 574–592; ferner J. Stelzenberg, *Handbuch der theologischen Grundbegriffe*. München 1962, I. S. 519–528.

als ihm eigenes zugehört. Als Beispiel der weiteren Bedeutung erinnere ich an eine Stelle im Neuen Testament. Im 1. und 2. Kapitel seines Römerbriefes behandelt der Apostel Paulus die Rolle der Heiden im Heilsplan Gottes. Wie können sie, so fragt er, schuldig sein? Haben sie doch nicht das Gesetz, durch dessen Übertretung sie schuldig werden könnten. Doch, lautet die Antwort, auch sie *haben* ein Gesetz und eben deswegen sind auch sie unentschuldig. Einmal steht ihnen die unsichtbare Gerechtigkeit Gottes in seinen sichtbaren Schöpfungswerken vor Augen; sodann sind sie sich selbst ein Gesetz. Denn das Gesetz ist ihnen ins Herz geschrieben, bezeugt durch die *syneidesis*, »durch das Gewissen«, wie Luther und die ihm hierin nachfolgenden Übersetzer schreiben (Römer 2; 15, vgl. 1; 20). Dabei dürfte es klar sein, daß der Apostel hier den Grund legt für eine »natürliche Theologie«, kaum jedoch für eine Theorie des Gewissens.

Doch wenn dem so ist, erhebt sich die Frage, wie denn die beiden so deutlich verschiedenen Bedeutungen — »Selbstinkulpation« und »Selbst-Erleuchtung« — zu einem einzigen mächtigen Begriff zusammenwachsen konnten. Die Antwort ist naheliegend: Gewissen konnte zu einem Grundbegriff der christlichen Glaubensüberlieferung vor allem dadurch werden, daß die in ihm liegende Erinnerung an die *eigene* Schuld sich verband mit der Überzeugung von der *allgemeinen* Schuld. Der Gewissensbegriff gewann seine Kraft aus seiner verwandtschaftlichen Nähe zum gläubigen Sündenbewußtsein, und er wird, so dürfen wir hinzufügen, seine Kraft mit dem Zerfall eben dieses Bewußtseins einbüßen. Die Lehre von der Erbsünde verliet der Begriffsverbindung eine dogmatische Sanktion. Ist doch diese Lehre selbst Ausdruck der schmerzlichen Erinnerung an vergangene Missetat, nicht an die eigene zwar, aber doch an die Adams, des Repräsentanten der gefallenen und der Erlösung bedürftigen Menschheit. Sie sagt zu jedem und allen: »Du bist Adam«!

Die Einverleibung des Gewissensbegriffes in die christliche Tradition hatte eine Vertiefung des Glaubens- und des Personbegriffes zur Folge. Sie bedeutete Absicherung gegenüber der Gefahr eines institutionell formalisierten Gehorsams, der das institutionalisierte Gesetz Herr werden läßt über die Freiheit des Christenmenschen. Kaum ein anderer Denker hatte ein helleres Bewußtsein dieser Gefahr als Thomas von Aquin. Er wußte und betonte: sei deine Tat, formal betrachtet, noch so tadellos, wahrhaft gut ist sie nur, wenn sie die Zustimmung deines, des Täters, Gewissen hat.

Mein Gewissen ist *mein* im emphatischen Sinne. Niemand kann es mir abnehmen. Niemand kann in dieser Sache für mich eintreten. Diese Wahrheit über das Gewissen, so schroff ausgesprochen, wird verhängnisvoll, sobald der Glaube eine Spaltung erleidet und das Glaubensleben eine Glaubensentscheidung erfordert, wie das im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert geschah. Dann finden wir das Wort vom Gewissen auf den

Lippen von Märtyrern — Märtyrern auf beiden Seiten. Huß starb unter Berufung auf sein Gewissen und so auch Thomas Morus. Er wagte es nicht zu unterschreiben, weil sein Gewissen dawider stand. Als seine Tochter Margaret ihm das Beispiel der Großen des Landes vorhielt, schrieb er ihr: »Wirklich und wahrhaftig, Tochter, ich beabsichtige niemals (solange Gott mir gnädig ist) meine Seele einem anderen Manne auf den Rücken zu binden, nicht einmal dem besten Mann, den ich in diesen Tagen kenne«³. Nun ist das Gewissen, so hoch wir es auch stellen, kein Orakel. Vielmehr ist mit dem Gewissen auch die Möglichkeit des Gewissenskonflikts gesetzt. Darauf werden wir noch zurückkommen müssen. Doch zuvor, als Abschluß dieser historischen Bemerkung, ist das für die Begriffsgeschichte revolutionäre Ereignis des achtzehnten Jahrhunderts zu erwähnen.

Wir sind allzumal Sünder — ein Satz, den unser Gewissen bestätigt. Diese Überzeugung war im christlichen Glauben von Anbeginn lebendig. So hat die Kirche durch die Jahrhunderte hindurch gelehrt, und die nach-reformatorische Christenheit hielt an dieser Wahrheit fest — bis ihr im Zeitalter der Aufklärung eine andere vermeintliche Wahrheit entgegengehalten wurde. »Der Mensch ist gut!« erklärte J.-J. Rousseau, und sein Jahrhundert jubelte ihm zu. Es gibt, so fährt er fort, »im Grunde der Seelen ein eingeborenes Prinzip der Gerechtigkeit und der Tugend, gemäß dem wir trotz unseren eigenen Maximen unsere Handlungen und die der anderen als gut oder schlecht beurteilen; und diesem Prinzip gebe ich den Namen des Gewissens«⁴. Doch lassen sich nach Rousseau diese Urteile nicht rational begründen — Universalbegriffe sind das Verderben des Menschen. »Die Akte des Gewissens sind keine Urteile, sondern Gefühle«⁵. Nicht zwischen Freiheit und Gesetz ist hier das Gewissen gestellt — es erscheint als die Freiheit, die sich selbst zum unfehlbaren Gesetz macht. Das Zeitalter der Emanzipation darf in Rousseau seinen Meister und Propheten erkennen. Die Erhöhung des Gewissens zur prophetischen Instanz führt unweigerlich zu seiner Auflösung.

Fabula docet . . .

Wir kommen nun zu der Geschichte, die das abstrakt Gesagte an einem Fall illustrieren und zugleich darüber hinausführen soll. Die Geschichte ist weithin bekannt: eine von Tolstoi bearbeitete, unter dem Titel »Nach vierzig Jahren« veröffentlichte Volkserzählung, die ich in abgekürzter Fassung wiedergebe:

³ Die Briefe des hl. Thomas aus dem Gefängnis. Übers. K. Schmidthüs. Freiburg 1951, S. 41 f.

⁴ Emile L. IV, Librairie de Paris, S. 343.

⁵ Ebd., S. 344.

In einem einsamen ukrainischen Dorf hat sich ein junger Bursche namens Trofim Semjonowitsch dadurch zu Vermögen und Stellung verholfen, daß er einen wohlhabenden durchreisenden Kaufmann zu nächtlicher Stunde überfiel und beraubte. Neu ausgestattet konnte er sich mit Erfolg um die Hand der von ihm heißgeliebten Bauerntochter bewerben und einen Hausstand gründen. Nun war ihm aber am Grabe des von ihm erschlagenen Mannes durch eine Stimme eröffnet worden: In vierzig Jahren wird deine Strafe beginnen. Und so geschah es. Nach einem kaufmännisch erfolgreichen, aber von nagender Gewissenspein heimlich verstörten Leben mußte in der Nacht vom 12. zum 13. August der schuldige Trofim zur Verbüßung seiner Strafe antreten — genau vierzig Jahre nach dem von ihm verübten Verbrechen. Er lag in seinem Bett und sinnierend stellte er folgende Erwägung an: »Es gibt keinen Gott, keine Seele und keine Strafe. Wie schön ist das! Wie ruhig ist man da! Und wie sehr und wie lange habe ich mich unnütz gequält! Alle kämpfen wir miteinander, alle richten wir uns gegenseitig zugrunde, um zu leben — so sagte mir heute mein Sohn, der es in Paris an der Sorbonne gelernt hat. Der Kampf um die Existenz — das ist das Gesetz. Und Gott hat mir beschieden, Sieger in diesem Kampf zu bleiben. Gott hat es beschieden? Immer wieder diese dumme Redensart, die einem zur Gewohnheit geworden ist. Nicht Gott hat es beschieden, sondern ich habe es verstanden, Sieger zu bleiben. Und es war gut so . . . Ich habe gut gelebt und nur die Erinnerung an jene Tat hat mein Leben vergiftet. Ich begreife sehr gut, daß die anderen neidisch sind.« Und er gedachte der Worte eines hageren Fremden, der ihn kürzlich aufgesucht hatte: »Die Menschen sind neidisch. Jeden lüstet es nach Genuß. Ihr müßt kämpfen und nicht warten, bis man euch etwas schenkt.«

Die Vorstrafe der Gewissenspein hört auf — die wahre Strafe beginnt. Der Täter ist dazu verurteilt, in einer von ihm selbst erdachten Welt zu leben, in der seine Tat (die Tat, die er vergeblich zu vergessen suchte) Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes ist — eine Welt (Darwin hat mitgeholfen, sie zu erdenken), in der die Hand eines jeden gegen jeden erhoben ist, in der, da Glauben und Vertrauen ausgelöscht sind, die Angst als Alleinherrscherin regiert. So lebte Trofim noch dreizehn Jahre, bis er eines Tages im Schlafe dahinging. Der Erzähler begeht nicht den Fehler, den Schrecken der Existenz in der Angst durch Qualen der Agonie vertiefen zu wollen. Trofim ist schon auf Erden in der von ihm selbst gewollten Hölle — was kann ihm der Tod noch anhaben? Dahin ist er gelangt auf der Flucht vor der Purgatoriumsqual des Gewissens. Die sich selbst aufhebende Bejahung des Bösen (eben das, was in sakraler Sprache Hölle heißt) ist der Ort, an dem das Gewissen nicht mehr als Anruf gehört, sondern nur noch als unstillbare Qual erlitten wird.

Im ganzen ist die Geschichte von Trofim Semjonowitsch eine Bestätigung. Sie veranschaulicht die untergründige Operationsweise des Gewissens, seine Unabhängigkeit von dem Tun und Treiben des vom Willen gelenkten Ich an der Oberfläche des Daseins. Außerdem ist es die Geschichte einer Niederlage des Gewissens und wirft dadurch Licht, aber nur ein dämmriges Licht, auf die Möglichkeit seines Sieges. Er könnte nur darin bestehen, daß unter den Bissen und Schlägen des Gewissens der alte, von seiner Untat besudelte und zerrissene Mensch stirbt und daß dem Feuer der Reue ein erneuerter Mensch entsteigt. Und dieser Sieg würde dem dramatischen Zusammenhang zwischen Gewissensqual und Bekehrung zeigen. Wir sind natürlicherweise geneigt, die Menschen nach Eigenschaft und Charakter zu klassifizieren, und in der Tat vollzieht sich das Wunder der Verwandlung meist nicht unter den Augen von mitteilbaren Zeugen. Als Anstoß jedenfalls, nicht als Leitstern ist das Gewissen am Drama der Erneuerung beteiligt.

In unserer Geschichte wird der Anstoß als Stimme versinnbildlicht: am Grab des Erschlagenen ertönen die drohenden Worte »In vierzig Jahren!« Wessen Stimme war das? Kardinal John Henry Newman hat in seiner *Grammar of Assent* den Gedanken ausgesprochen: überall dort, wo das Gewissen zum Anstoß wird, da redet Gott selbst zum Menschen. Dafür spricht in der Tat vieles, insbesondere die Unabhängigkeit der Gewissensaktion vom bewußten Wollen des Betroffenen. Nur dürfen wir den Anstoß nicht mit einem Orakelspruch oder einem prophetischen Geheiß verwechseln. Noch etwas anderes ist zu bedenken: hier in der Geschichte von Trofim wie überall in ähnlichen Fällen ertönt der Mahnruf nicht aus leerem Himmel, und er bedarf der Auslegung. So ist bei dem Vorgang des Ruf-Vernehmens der Vernehmende als Person mitbeteiligt. Die Gedanken, die er von Gott und sich selbst hegt, formen sein Gehör und sein Verständnis des Gehörten. So haben wir uns Trofim als einen Menschen vorzustellen, der durch den Religionsunterricht und seine ländliche Umgebung daran gewöhnt worden ist, Gott ständig im Mund – und manchmal wohl auch im Sinn – zu führen; bis ihn das durch den Anstoß ausgelöste mißlungene Gewissensdrama zu einer Anti-Bekehrung bringt, zu der darwinistischen Ideologie des Kampfes aller gegen alle. Hätte er einhundert Jahre später gelebt, hätte ihm die Ideologie von der Geschichte als Klassenkampf die gleichen oder noch bessere Dienste leisten können. Nicht der Gewissensruf selbst, wohl aber unser Hören des Rufes ist vermittelt durch Glauben und Wissen. Es gibt kein unfehlbares Gewissen. Nicht nur Gewissenserleuchtungen sind uns geschenkt. Das Gewissen befiehlt uns auch, uns vor Gewissensbetörungen zu hüten und Gewissenskonflikte zu durchstehen.

Das Verbrechen blieb unentdeckt. Trofim Semjonowitsch ist ohne Strafe davongekommen. So schien es jedenfalls. In Wahrheit wurde das Tribunal,

die Untersuchung und die Urteilssprechung, ins Innere verlegt, und das Verdikt lautete auf ewigen geistigen Tod. In der Tat gehört zum warnenden Gewissen seine richterliche Funktion. So nimmt es nicht Wunder, daß sich bei der philosophischen oder dichterischen Behandlung des Themas Gewissen nicht selten der Ausblick auf das Jüngste Gericht eröffnet. Als Beispiel erinnere ich an das VI. Sonett in John Donnes *Divine Poems*. Das Gedicht hat die Form eines Gebets. »Lehre mich wie ich bereuen kann!« heißt es in der vorletzten Zeile. Im übrigen könnte die Überschrift des Gedichts »Conscience« (Gewissen) lauten. In Zusammenhang mit dem unseligen Trofim sprachen wir von Drama: das Sonett vor uns ist das Gewissensdrama wie in einem einzigen Atemzug bestanden. Zwei Phasen folgen einander, zwei von Grund aus verschiedene Stimmungen. Der Übergang ist wortlos — wir müssen den unsagbaren Anstoß des Gewissens errahnen. Zuerst ein Anruf, der durch alle Zeiten und Länder hallen und bis zum Himmel dringen soll:

Von den vier Ecken dieser neuen Erde blast
Eure Posaunen, Engel, und steht auf, steht auf
Vom Tod, ihr ungezählten Scharen von Seelen,
Und geht zu euern Leibern, weit zerstreut.
Ihr die die Flut ertränkte, Feuer vernichten soll,
Ihr alle, die Not, Alter, Krieg, Tyrannenwut,
Verzweiflung, Zufall und Gesetz erschlagen hat, und ihr,
Die ihr Gott schauen werdet, unversehrt vom Tod.

So hebt sich der Vorhang über dem Bild des Gerichts, wie Michelangelo es auf die Altarwand der Sixtinischen Kapelle gemalt hat. Aber die Aktion beginnt nicht. Der Vorhang fällt wieder. Die Gewissensangst interveniert, und dem Aufruf folgt ein Widerruf.

Nein, laß sie schlafen noch, o Herr, mich eine Weile trauern.
Denn da sich, vor all diesen *meine* Sünden türmen,
Wird es zu spät für deine Gnadenfülle sein,
Wenn wir erst dort sind; nein hier, auf diesem niedern Grunde,
Lehr mich die Reue: ihre Frucht wird sein
Gleich meinem Freispruch, den dein Blut besiegelt.

So also das Gewissensdrama noch einmal. Es verhält sich zum Drama des entronnenen Übeltäters wie das Positivum zum Negativbild. Es ist das Drama der Heilsgewinnung.

In unsern Tagen

Wenn es wahr ist, daß der Gewissensbegriff genährt worden ist und groß wurde durch seine Nachbarschaft zum Begriff der Sünde und der tief verankerten Sündhaftigkeit des Menschen – wenn es weiterhin wahr ist, daß das Wort »Sünde« dem öffentlichen Sprachgebrauch fast ganz entfallen ist und daß selbst Prediger sich um den peinlichen Ausdruck ängstlich herumdrücken – wenn wir das alles ins Auge fassen und, so belehrt, die Frage nach der Bedeutung des Gewissens im Leben unserer Zeit stellen, dann werden wir unsere Erwartungen herabstimmen müssen. Zwischen Freiheit und Gesetz suchen wir das Gewissen. Aber diese Ortsbestimmung wird hinfällig, wenn, wie das heute im emanzipatorischen Denken geschieht, die Freiheit den Menschen ganz okkupiert. Sie ist dann nur noch Freiheit von . . ., nicht Freiheit zu etwas – Freiheit von Herrschaft (jeder sein eigener Herr), Freiheit von Autorität (jeder findet die Maßstäbe von gut und schlecht in sich selbst), Freiheit von . . . die Aufzählung geht ins Unendliche. Der Gewissensbegriff Rousseaues triumphiert. Nur fehlt der schwärmerische Aufschwung, mit dem Rousseau seine Botschaft vom heilbringenden Gefühl in der Brust eines jeden vortrug. Die Eigenart des Individuums wird fast zärtlich berücksichtigt. Denn man vermutet darin die verummte Gestalt der Göttin *conscience*. Die staatliche Autorität schmeichelt statt anzuordnen. Nur wenn sie sich selbst oder das Prinzip der Gleichheit bedroht sieht, schlägt sie brutal zu. Im übrigen wird das Wort Gewissen häufiger gebraucht als je zuvor. Es fragt sich nur, ob mit Recht. Das Gewissen hat Markt-Wert gewonnen, und die Missetäter aus Prinzip werden zu Gesinnungstätern promoviert⁶.

Es liegt uns fern, aus diesen zeitdiagnostischen Bemerkungen zu folgern, daß es heutzutage schlecht stünde mit dem Gewissen der Menschheit. Vielmehr scheint uns, daß die Ernte seiner Zeugen heute so reich ist wie nur

⁶ Ein Beispiel liefert die gesetzlich geregelte Befreiung vom Militärdienst für diejenigen, die den Dienst mit der Waffe aus Gewissensgründen verweigern. Ginge es nach der Bundesregierung, würde noch heute eine postalische Benachrichtigung auf Postkarte die erwünschte Befreiung erwirken. In der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« (19. November 1977, S. 10) findet sich ein »Das Gewissen« überschriebener Leserbrief, der mit einem Zitat aus Hermann Hesse beginnt. Das Zitat lautet: »Das Gewissen hat nichts zu tun mit Moral, nichts mit Gesetz, es kann zu ihnen in die furchtbarsten, tödlichsten Gegensätze kommen, aber es ist unendlich stärker als Eigennutz, stärker als Eitelkeit.« Dazu der Briefeschreiber: »Ich selber bin Kriegsdienstverweigerer, und ich bin stolz darauf, daß mein Gewissen nicht schläft oder schweigt und das Prinzip ›Du sollst nicht töten!‹ einzuhalten versucht. Ich werde auch nicht töten, um mein Vaterland zu verteidigen, denn wie kann etwas Gutes durch Böses erreicht werden?« Man fragt sich, auf Grund welchen Glaubens die Verteidigung des Vaterlands unter Einsatz des eigenen Lebens als böse verurteilt wird. Hören wir einen Chaoten sprechen, der die irdischen Ordnungen verachtet, oder einen Adventisten, der meint, sie seien bereits aufgehoben durch die Wiederkunft des Herrn? Gewissen *contra* Vaterland – welch erschreckende Vorstellung!

je. Vielleicht darf man, wenn man auf die Völker der westlichen Welt blickt, eher von einem zerklüfteten als von einem geschwächten Gewissen reden. Trotz allen intellektuellen Vernebelungen durch den modernen Subjektivismus, die Saat Rousseaus, bleibt es dabei: das Gewissen vermittelt zwischen Freiheit und Gesetz. Und unter »Gesetz« verstehen wir: den Inbegriff der Normen, die ein gut gelebtes Leben von einem schlecht gelebten Leben unterscheiden — Normen, die als Träger eingebaut sind in das Gebäude des öffentlichen Lebens und in die Rechtsordnung des Staates. Ein guter Mensch, ein guter Bürger — diese Gleichung ging zwar nie ganz auf, doch sie bleibt eine glaubwürdige Realität. Aber in unserem Jahrhundert ist das so verstandene Gesetz zerfallen. Die Folge ist: ein zerklüftetes Gewissen, oszillierend zwischen hypnotischem Schlummer und heller Empörung.

Es geht nicht bloß darum, daß heute korrupte Gewaltherrscher den unterdrückten Bürgerschaften ihren ungerechten Willen aufzwingen — diese tyrannische Entartung des Staates ist so alt wie der Staat selbst. Das neuartige Gesicht des Jahrhunderts ist vielmehr bestimmt durch Ideologien (faschistische, national-sozialistische, marxistische), in deren Namen verführte Verführer eine pseudo-demokratische Zwangsgewalt ausüben können. Nicht durch schlaue Verschwörung ehrgeiziger Privatpersonen gelangt die moderne Tyrannei zur Macht, sondern durch den Zauber chiliastischen Glanzes, der über ihren Verheißungen liegt. Als Ausgeburt einer Bewegung verwirrt sie die Gewissen, reißt sie die Massen erst zu phrenetischem Jubel hin, um sie nach Eroberung der Macht in dumpfer Ergebenheit zurücksinken zu lassen. Gegen diese Niederlage aber hat sich wieder und wieder das ruhelose Gewissen in Empörung erhoben. Zeugen des Gewissens sind erstanden, nicht einzelne, sondern tausende und abertausende, Berühmte und Unbekannte, alle innerlich bereit zum Martyrium: die Widerstandskämpfer vom 20. Juli in Deutschland, die Résistance in Frankreich um dieselbe Zeit, die Bürgerrechtsbewegung im heutigen Sowjetrußland, die verfolgten Christen unter totalitärer Gewalt. So ist unsere Epoche nicht bloß die Zeit der blind durchfochtenen und erlittenen Kriege und der von verbrecherischen Demagogen und Pseudopropheten angezettelten Kollektivverbrechen ohnegleichen, sondern auch die Zeit der erwachenden Gewissen. Möchte uns die Gabe der Unterscheidung der Geister befähigen, die echten Mahner von den falschen Ratgebern zu sondern, den heilig nüchternen Glauben vom ideologischen Rausch. Niemand soll verurteilen — das Urteil sei dem Gewissen des Einzelnen überlassen — denn alle sind in Gefahr.

Parteipolitische Programmansätze für die europäische Direktwahl

Von Adolf Kohler

Der Beschluß der Außenminister der Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaft vom 20. September 1976, die Bestimmungen der Integrationsverträge von 1951 und 1957 über die Direktwahl des Europäischen Parlaments in Kraft zu setzen, hat bei den Parteien in den Gemeinschaftsländern eine beachtliche Aktivität ausgelöst, die sich bis zum Wahltermin hin – 7.–10. Juni 1979 – steigern wird. Denn ob sie wollen oder nicht, alle Parteien sind auf Grund ihrer Eigengesetzlichkeiten herausgefordert, am Wahltag ein Maximum an Stimmen aus den Urnen zu nehmen. Dieser Wettbewerb erzwingt eine Beschäftigung mit Europa, teilweise sogar ein europäisches Engagement.

In dieser Perspektive müssen die verschiedenen ideologisch-politischen Gruppierungen der Europäischen Gemeinschaft (EG) einen jeweils verschiedenen politischen Besitzstand, zum allergrößten Teil noch nationaler Prägung, teilweise aber auch schon gemeinschaftlichen Charakters, weiterentwickeln. National waren bis jetzt die Parteiapparate, die Methoden des Kampfes um die Macht sowie der Ausübung der Macht und damit auch die Interessenkoalitionen mit den gesellschaftlichen Gruppen, die Ideologien und die Schlagworte eingestimmt; europäisch sind von ihnen teilweise nur einige Problemstellungen aufgezeigt worden: Landwirtschaftspolitik, Wirtschafts- und Währungspolitik, Sicherheitspolitik u. a. Unter dem Gesichtspunkt dieses noch vagen europäischen Gemeinschaftsbesitzstandes drängt sich bei den ins Gewicht fallenden parteilichen Gruppierungen sofort folgende Unterscheidung auf:

Auf der einen Seite haben Gaullisten, Konservative und Kommunisten kaum oder gar keine Ansatzpunkte für eine gemeinschaftsbezogene europäische Parteiprogrammatik und Parteienstruktur. Kernpunkt alt- und neogaullistischer Ideologie ist ja Frankreichs »nationale Unabhängigkeit«. Die von den gaullistischen Abgeordneten mit den Vertretern der irischen »Fianna Fail« und der dänischen »Fortschrittspartei« gebildete Fraktion im Europäischen Parlament dürfte eher als Zweckverband zur Erlangung der damit verbundenen materiellen Vorteile zu werten sein. Wenn auch Mitarbeiter des »Rassemblement pour la République« derzeit dabei sind, im Hinblick auf die europäische Direktwahl einige Sachaussagen unter der Fluchtlinie der Zusammenarbeit souveräner Staaten zu formulieren, so steht doch zu erwarten, daß die Gefolgsleute von Jacques Chirac und Michel Debré unter dem Slogan der Verteidigung der nationalen Unabhängigkeit Frankreichs in die emotionelle Schlußphase des Wahlkampfes ziehen.

Den britischen Konservativen im Europäischen Parlament haben sich zwar zwei dänische Vertreter derselben Tendenz angeschlossen. Aber sie handeln geschlossen als nationale britische Interessenfraktion und werden ihre Wahlaussagen absolut an den innerbritischen Gegebenheiten des Augenblicks ausrichten. Trotz vieler Bemühungen der christlich-demokratischen Fraktion gelang ein Zusammenschluß mit den Konservativen zu einer Fraktionsgemeinschaft nicht, wenn auch in vielen

praktischen Fragen eine Koordinierung der Standpunkte erfolgt. Die vordringlich von der CSU unternommenen Versuche, alle nicht-sozialistischen Gruppierungen, also hauptsächlich Konservative und Gaullisten, im Rahmen der »Europäischen Demokratischen Union« zusammenzufassen, haben nach dreijährigem Bemühen am 24. April 1978 in Salzburg zur Gründung einer Arbeitsgemeinschaft geführt. Von 18 geladenen Parteien traten ihr jedoch nur zehn bei, acht verblieben beim Beobachterstatus. Aus den Gemeinschaftsländern, mit der politischen Herausforderung der Direktwahl vor Augen, schlossen sich nur CDU und CSU, die britischen und dänischen Konservativen und die Gaullisten an. Natürlich gibt die EDU Parteien wie der Österreichischen Volkspartei, der Nationalen Sammlungspartei Finnlands oder dem portugiesischen Sozialen Demokratischen Zentrum die Möglichkeit zu einem bescheidenen europäischen Dialog. Die Gründung dürfte sich, ähnlich wie die andern transnationalen Gruppierungen vor dem Direktwahlbeschuß, zu einer Art Oberseminar für engagierte Europäer mit stark antisozialistischem Feindbild in den konservativen Parteien entwickeln. Konfliktstoff liegt dadurch in der Luft, daß außer CDU und CSU keine der andern der in der EVP vertretenen christlich-demokratischen Parteien Mitglied der Neugründung ist.

Die Kommunisten bilden zwar im Europäischen Parlament (EP) eine Fraktion aus zwölf italienischen, vier französischen und einem dänischen Abgeordneten. In vielen wichtigen politischen Fragen, wie zum Beispiel der Zustimmung zur Direktwahl des EP, fällt die Fraktion jedoch zwischen Italienern und Franzosen immer wieder auseinander. Man kann diese oft gegensätzlichen Stellungnahmen der KP-Abgeordneten unter anderem auch als Beweis für eine dahingehende Wertung des sogenannten Eurokommunismus ansehen, daß die kommunistischen Parteien versuchen unter geschichtlicher Anpassung an das Zahlenspiel der parlamentarischen Demokratie sowie an national gängige Bewußtseinslagen, Ideologien und Mentalitäten ihren jeweiligen nationalen Machtbereich auszudehnen. In Italien bringt das Bekenntnis zu Europa eben Stimmen und Geld, in Frankreich dagegen das stramme Absingen der Marseillaise. Auf jeden Fall erfolgt die grenzüberschreitende politische Willensbildung der kommunistischen Parteien, auch der sogenannten Eurokommunisten, außerhalb jeden realen Bezugspunktes zur EG als eigenständigem politischem Wert. Deshalb dürfte es außer einigen Ideologie- und Mythenbeschwörungen auch keine gemeinsamen konkreten Wahlaussagen zwischen der italienischen und der französischen KP im europäischen Wahlkampf geben, zu dem sie natürlich beide mit voller Kraft antreten werden.

Auf der anderen Seite der politischen Skala im europäischen Sinn stehen die grenzüberschreitenden ideologisch-politischen Gruppierungen, die über ein gewisses europäisches Erbgut verfügen, in Gestalt der seit 1952 im Europäischen Parlament arbeitenden gemeinsamen Fraktionen und in der Form der bis vor kurzem nur sehr lose und unverbindlich zusammenarbeitenden transnationalen Parteigruppierungen.

Zur Wertung dieser bisherigen Parteigruppierungen seien beispielhaft aus der sozialdemokratischen Wahlplattform zwei aufschlußreiche Sätze angeführt: »Wir müssen vorrangig in unseren Heimatländern tätig werden«, und »Die Übertragung von Befugnissen auf europäische Organe darf die Verwirklichung eines sozialdemokratischen Programms auf nationaler Ebene nicht behindern«. Entschlüsselt heißt

das entsprechend dem bisherigen Selbstverständnis wohl aller Parteien: Die Macht wird heute nur im Nationalstaat errungen. Wenn man nun Programmverwirklichung auf den Aspekt des Kampfes um Machterwerb und Machterhaltung hin entmystifiziert, so ergibt sich aus dem zitierten Schlüsselsatz, daß im bisherigen Selbstverständnis der Parteien nur im nationalstaatlichen Kräftespiel das spezifische Hauptziel jeder Partei erreicht werden kann.

Das Vorwiegen dieses Machtbewußtseins in den Parteiapparaten im dialektischen Spiel mit dem schärfer ausgeprägten Bewußtsein bei einigen wenigen Mitgliedern um die Herausforderung, daß die modernen Sachprobleme nur noch auf europäischer Ebene zu lösen sind, charakterisierte bis jetzt die grenzüberschreitenden Parteiverbindungen der christlichen Demokraten, Sozialdemokraten und Liberalen. Karriert überzeichnet könnte man sagen: Es war ein Spiel bremsender Apparatschicks gegen engagierte Militanten unter dem aufmerksamen Blick von Leuten, die hier oder dort politisch einen Karrierestein zu setzen versuchten.

Eine der Folgen des Direktwahlbeschlusses besteht nun darin, daß die »Apparatschicks« in den Zugzwang gesetzt wurden, eine Wahl bestreiten zu müssen und die europäischen Militanten die Chance bekamen, programmatische und organisatorische Europavorstellungen voranzutreiben. Aus dieser Konstellation läßt sich die Genese der jetzt vorliegenden programmatischen Ansätze der drei transnationalen Parteigruppierungen erklären:

Die Europäische Volkspartei – mit Untertitel »Föderation der christlich-demokratischen Parteien« – mit ihrem »Politischen Programm«, definitiv verabschiedet vom I. Kongreß am 6./7. März 1978;

Der Bund der Sozialdemokratischen Parteien der Europäischen Gemeinschaft mit seinem »Entwurf der Wahlplattform« vom 6. Juni 1977;

Die Föderation der Liberalen und Demokratischen Parteien der Europäischen Gemeinschaft und ihrem jetzt noch fast hundert Seiten umfassenden »Entwurf eines Wahlprogramms« vom 31. März 1977.

Programmatische Aussagen von Parteien erschließen sich am treffsichersten, wenn man sie unter den drei wesentlichen Zwecksetzungen ihrer Autoren analysiert: Stammwähler motivieren, Nahstehende oder Wechselwähler einfangen und politische Entscheidungen durch Konsensusbildung vorbereiten. Im Rahmen des Formulierungsprozesses ihrer Europa-Wahlaussagen sind die Vertreter aller Gruppen zunächst einmal davon ausgegangen, das, was die ihnen verbundenen Wählerschichten insgesamt und grenzüberschreitend bewegt, in den Vordergrund zu stellen, das Trennende durch Kompromißformulierungen zu überbrücken oder voll zu eliminieren. Von der dabei gefundenen Formulierungskunst sollte dann auch die Attraktivität auf einfangbare Wechselwähler ausgehen.

Für die Linguisten mag hier als kleine Delikatesse eingefügt werden, daß die verschiedenen Sprachversionen, miteinander verglichen, gewissenhaften Philologen einen Herzinfarkt verursachen könnten. Viele politische Reizworte sind nämlich nur analog der national kalkulierten Werbung genutzt. So muß schon in der Namensbezeichnung des Bundes der demokratischen Linken das deutsche vertrauenerweckend bieder klingende »sozialdemokratisch« in Französisch ersetzt werden durch »socialiste« mit seinem linksintellektuell-revolutionären semantischen Touch.

Was nun das reine Zusammentragen von wählerbewegenden oder eventuell wählerfangenden Formulierungen betrifft, so ist das im November 1977 verabschiedete langatmige liberale Papier ein Dokument dieser Prägung. Die Programmbeauftragten sind derzeit um Streichungs- und Straffungsübungen bemüht. Sie gestalten sich nicht einfach, da die Liberalen eine Riege von nonkonformistischen Köpfen bilden, die nur schwer unter einen Hut zu bringen sind. Das Datum der Wahl bringt sie jetzt in Zugzwang, um bis zum nächsten Kongreß der Föderation das Opus thesenförmig zusammenzufassen.

Als Beispiel für Kompromißformulierungen seien aus dem Volksparteiprogramm und aus dem sozialistischen Entwurf die betreffenden Passagen über das volkswirtschaftliche Lenkungssystem angeführt, wie es, jeweils in eine gesamtgesellschaftliche Konzeption eingeordnet, dargestellt wird.

Für die EVP heißt es:

»1.2. Das Fundament einer freiheitlichen und sozialen Politik ist die Soziale Marktwirtschaft.

1.4. Eine partnerschaftliche Gesellschaft ermöglicht, Schritt für Schritt ungerechtfertigte wirtschaftliche und soziale Ungleichheiten zwischen Ländern, Regionen und Personen zu beseitigen. Die Soziale Marktwirtschaft beruht auf der Vielfalt autonomer Entscheidungszentren und erlaubt eine bessere Verteilung der Ressourcen. Wirksame Aktionen des Staates gegen Kartellbildung und übertriebene Konzentration müssen den Wettbewerb sichern. Besondere Beachtung ist den kleinen und mittleren Unternehmen zu widmen, deren Leistungsfähigkeit das gute Funktionieren dieser Ordnung gewährleistet.

1.5. Es ist die Aufgabe des Staates, in einer Planung der Rahmenbedingungen die großen wirtschaftlichen und sozialen Leitlinien zu setzen, die durch das Parlament zu beschließen sind. Die zuständigen Organisationen der Gesellschaft und die Selbstverwaltungskörperschaften sind hierbei anzuhören.«

Zur Genese dieses Kompromisses ist zu bemerken: Solange die alte französische MRP bis 1958 als Regierungspartei auch an den Schaltstellen der Pariser Ministerien die Wirtschaft des Landes bürokratisch beherrschte und Bindungen an die nun verstorbene christliche Gewerkschaft hatte, hätte in ihrem Programmverständnis der Begriff der »planification démocratique« nie auf die »Planung der Rahmenbedingungen als große wirtschaftliche und soziale Leitlinien« herabgedrückt werden können. Solange in Italien die Democrazia Cristiana die Fülle der Staatsbetriebe fast allein beherrschte und im permanenten Expansionsauftrieb durch billige Energie scharfe innerbetriebliche Kalkulation und harter Wettbewerb nicht gerade so sehr gefragt waren, wurde diese Wirtschaftsstruktur ebenfalls durch demokratische Planungsbegriffe ideologisch abgedeckt. Der Durchbruch der CDU/CSU mit dem hohen Lied von der Sozialen Marktwirtschaft gelang erst, als sich das französische CDS als Mitgliedspartei der EVP den Ordo-Liberalen Giscard und Barre zugewandt hat und die italienische DC-Regierung nicht mehr weiß, wie sie die Defizite ihrer Staatsbetriebe decken und deren Sklerose beseitigen kann.

Der Kompromiß des linken Programms zur Steuerungskonzeption der Wirtschaft ist in zwei Passagen so formuliert:

»Beim derzeitigen Entwicklungsstand der Gemeinschaft bleiben die Staaten auch weiterhin für die Steuerung ihrer Wirtschaft verantwortlich. Die Größe der Pro-

bleme, denen sich einige gegenübersehen, können sie veranlassen, von Techniken der Wirtschaftsprogrammierung und -planung Gebrauch zu machen und unter Umständen den staatlichen Einflußbereich zu erweitern.

Um eine effiziente und wettbewerbsfähige industrielle Struktur zu schaffen, müssen – wo es zweckmäßig erscheint – Planungssysteme konzipiert werden mit dem Ziel, Kapital für die Entwicklung von genossenschaftlichen und privaten Unternehmen zu mobilisieren, Partnerschaften zwischen dem privaten und dem öffentlichen Sektor bei Entwicklungsprojekten zu erleichtern und – soweit erforderlich – Direktinvestitionen in Produktionsbetrieben durch öffentliche Institutionen zu fördern.

Die Sozialdemokraten werden, wenn sie derartige Maßnahmen ergreifen, im Rahmen des Gemeinschaftsrechts bleiben und den Markt funktionsfähig erhalten ...»

»Die Marktwirtschaft führt nicht von sich aus zur sozialen Gerechtigkeit. Solange die Arbeitnehmer und ihre Vertreter nicht an der wirtschaftlichen und sozialen Planung beteiligt werden, solange keine echte Wirtschaftsdemokratie verwirklicht wird, können die Arbeits- und Lebensbedingungen in absehbarer Zeit nicht vermenschlicht werden. Planung und Demokratisierung dürfen nicht allein auf den öffentlichen Sektor beschränkt bleiben«.

Hier hat sich der Begriff der Marktwirtschaft, die der sozialdemokratische Bundeskanzler Helmut Schmidt als Ordnungsinstrument der westdeutschen Volkswirtschaft verteidigt, nur in zwei Negativausgrenzungen halten können, die in der zuständigen Arbeitsgruppe Wirtschaft vom jetzigen Arbeitsminister Herbert Ehrenberg durchgesetzt wurden. Ansonsten ist weitgehend der ideologische Durchlauf der Konzeptionen seines Kontrahenten, des Wirtschaftsexperten der französischen Sozialisten, Michel Rocard, der damals noch an das gemeinsame Programm mit den Kommunisten gebunden war, gelungen. Den Deutschen gelang es, die konkreten Nationalisierungsforderungen, wie sie den Franzosen vorschwebten, abzuwehren. Man begnügte sich mit der allgemeinen Forderung nach Ausweitung des staatlichen Einflußbereichs und ließ alle Präzisierungen beiseite.

Als Beispiel für die totale Ausklammerung von Problemen infolge der Unmöglichkeit, durch elastische Formulierungen die verschiedenen Standpunkte zu überdenken, seien die Sicherheits- und Familienpolitik im Programm der demokratischen Linken erwähnt.

Nach dieser Skizzierung, aus welchen Gründen, unter welcher Zielsetzung und nach welchen Methoden die europäischen Programmaussagen entstanden sind, soll noch eine kurze Charakterisierung ihres Inhalts und ihres Gewichts erfolgen. Da der Liberalen weitschweifiges Programm eines Sonderstudiums bedarf, dürfte es hier genügen, die Bemühungen der EVP und des Bundes der sozialdemokratischen bzw. sozialistischen Parteien nebeneinander zu stellen.

Die EVP nennt ihr Dokument »Politisches Programm«. Diese Bezeichnung stimmt insofern, als das Programm von den Vorständen aller 13 Gründungsparteien angenommen ist. Die regionalen und lokalen Parteigliederungen diskutieren zwar das Programm, haben aber keine Änderungsmöglichkeiten, da ansonsten der von den Parteispitzen mühsam erreichte Kompromiß wieder ins Uferlose aufgerissen werden könnte. Von der Basis aller nationalen Parteien ist dem Programm oft

der Vorwurf gemacht worden, viel zu abstrakt zu sein. Dennoch trägt es insofern seinen Namen nicht zu unrecht, als es immerhin bestrebt ist, zu fast allen Fragen der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung und der Europapolitik grundsätzlich Stellung zu beziehen, teils in der Form harter Forderungen, teils aber auch in sehr elastischen Formulierungen. Es leitet seine Politik von einem »Menschenbild ab, das von den christlichen Grundwerten geprägt ist«, betont an mehreren Stellen, daß der Mensch in der Gesellschaft nicht nur Rechte beanspruchen kann, sondern auch Verantwortung trägt. Die klassischen Menschenrechte werden – im Gegensatz zum sozialistischen Entwurf – im einzelnen aufgezählt und als kämpferisch durchzusetzendes Gut gegen totalitäre Herrschaftsformen in den Vordergrund gestellt. Mit einigen gemischten Gefühlen westlicher Mitgliedsparteien wurde die besondere Heraushebung des Selbstbestimmungsrechts des deutschen Volkes ohne laute Opposition akzeptiert. Die Konturen des Feindbildes und die Methoden des Kampfes werden u. a. auch im Abschnitt »Kultur-Fundament unserer europäischen Identität« dargelegt: »In Erneuerung und Entfaltung der Kultur sehen wir die große Chance, der gesellschaftlichen Uniformität und Unverbindlichkeit, dem wachsenden Materialismus und marxistischer Ideologisierung entgegenzuwirken.« Was die von den Sozialisten geforderten neuen »Grundrechte« auf Arbeit, Streik, Mindesteinkommen u. ä. soziale Forderungen betrifft, so wollen die christlichen Demokraten »die Voraussetzungen schaffen, daß sie auch ausgeschöpft werden können«. Hier kommt der Charakter einer klassenumfassenden Volkspartei annähernd zum Ausdruck, in der auch die Schichten, die die Verantwortung der Kostenseite und die konkreten Verwirklichungsmöglichkeiten dieser Rechte sehen, ihre Formulierungen einbringen. Zum »Klassenproblem« sagt das Programm grundsätzlich, daß zwischen den »Sozialpartnern wachsende Übereinstimmung herbeigeführt werden muß«.

Im Bereich der Sozial- und Gesellschaftspolitik sowie bei der Hilfe für Entwicklungsländer leiten die christlichen Demokraten ihre Forderungen nachdrücklich von den aus den Traditionen der katholischen Soziallehre stammenden Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität ab.

Hervorzuheben im grundsätzlichen Bereich wäre schließlich noch die Forderung, daß die Europäische Union ein Gemeinwesen sein soll, das alle demokratischen Kräfte mitgestalten. Deshalb dürfe keine politische Richtung Europa für sich allein beanspruchen und ihr Ausschließlichkeitsmodell in der Gesellschaft durchsetzen wollen. Diese Polemik richtet sich gegen Tendenzen im sozialistischen Entwurf, die eine Integrationsform fordern, »daß sich Europa auf ein eigenständiges sozialistisches Modell hinentwickeln kann«.

Mit diesem Gegensatz dürfte der Wahlkampf zum ersten europäischen Parlament ausreichend anzuheizen sein, da die konkrete Gemeinschaftsproblematik zu komplex ist, um die breiten Wählermassen – auch bei vereinfachenden Schlagworten – emotionalisieren zu können.

Im Bereich der institutionellen Gemeinschaftsordnung geht das EVP-Programm zur Überwindung der gegenwärtigen Stagnation klar auf die Schaffung eines echten »europäischen Entscheidungszentrums« aus, das über eigenständige Legitimität und Autorität verfügen muß. Die christlichen Demokraten sehen dieses Entscheidungszentrum als Etappe auf dem Weg zur Regierung eines Vereinten Europas, die willens und fähig sind, wirklich zu regieren. Daneben sollen in der Endphase der

Verfassung ein frei gewähltes Europäisches Parlament stehen, das dem freien Willen der Völker Ausdruck verleiht, und eine Kammer der Staaten, die die legitimen Interessen der Mitgliedsstaaten vertritt.

Die relative Geschlossenheit und Kompaktheit des EVP-Programms erklärt sich daraus, daß sie in sechs Ländern vertreten ist, in denen keine relevanten Wählermassen die Europäische Gemeinschaft in Frage stellen, sondern als Notwendigkeit bejahen: Deutschland, Italien, Benelux und Irland. Die letzten Überreste der christlichen Demokratie in Frankreich, die 1945–1951 in Form des MRP eine politische Kurzblüte erlebt hatte und mit Robert Schuman der eigentliche Initiator der europäischen Integration war, erhoffen sich in der Auseinandersetzung mit den dort noch stark vorhandenen nationalistischen Ideologien eine gewisse Neuprofilierung durch die Direktwahl. Insgesamt appelliert die Europäische Volkspartei in ihrem Programm mit dem uneingeschränkten Ja zur Weiterentwicklung der Gemeinschaft und Namensnennungen auch an Bewußtseinsrelikte des Wählers, daß die europäische Integration vordringlich das Werk von Staatsmännern aus ihrem Traditionsstrang ist: Schuman, De Gasperi und Adenauer, die in der geschichtlichen Reminiszenz Vaterbilder, Ordnung und Sicherheit verkörpern.

Zur Charakterisierung des sozialistischen Entwurfs ist schon auf das viel breiter gestreute, manchmal bis zur Heterogenität gehende Spektrum der engagierten und anvisierten Zielgruppen, Mentalitäten und Ideologien hingewiesen worden. Bei der Ausarbeitung des Programmentwurfs fehlte die britische Labourpartei völlig. In äußerst beschränktem Umfang hat in Großbritannien zumindest eine Diskussion im Kreise von parteiinternen Publikationsorganen eingesetzt. Angenommen ist der Entwurf nur von der SPD im Rahmen eines auf dem letzten Parteitag in Hamburg gebilligten Leitantrags. Größere Schwierigkeiten dürfte die Billigung bei den Parteien der Beneluxstaaten nicht mit sich bringen. In Italien hat Parteichef Bettino Craxi auf dem letzten Parteitag in Turin jetzt den »Eurosozialismus« mit einigen sozaldemokratischen Ingredienzien entdeckt, um sich von den Kommunisten abzuheben, unter deren ideologischer Liebesumarmung seine Partei fast erstickt wäre. Hier mag ihm der Entwurf hilfreich sein. In Frankreich hat das Wahlergebnis vom 19. März 1978 die kommunistische Hypothek auf der Sozialistischen Partei zumindest umgeschrieben, so daß ein stärkeres ideologisches und auch europäisches Sich-Frei-Schwimmen möglich erscheint. Alle diese Entwicklungen sind zu berücksichtigen und können einen positiven Einfluß auf die gemeinsame Aussage haben, die auf einem für Herbst vorgesehenen Kongreß der Bund der Sozialdemokratischen Parteien der Öffentlichkeit vorgestellt wird.

Die Selbstaussage des Entwurfs umschreibt diese Situation mit folgenden Worten: »Unsere Parteien tragen jeweils ein unterschiedliches historisches Erbe. Sie wirken in Ländern, in denen sich der wirtschaftliche Entwicklungsstand, die Intensität der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, die kulturellen Probleme, die Geschlossenheit für die Probleme unserer Gesellschaft und das Spiel der innenpolitischen Bündnisse sehr stark voneinander unterscheiden.«

Gelungen ist bei diesen verschiedenen ideologisch-politischen Ausgangspunkten zumindest die gemeinsame Aussage, daß Europa vor »neuen gefährlichen Herausforderungen im Innern als auch von außen steht. Deshalb müssen wir unsere Ziele insgesamt neu definieren.« Dieser an pragmatischem Sozialdemokratismus orien-

tierten Zielforderung wird dann die Formulierung gegenübergestellt, daß ohne »eindeutig definiertes politisches Konzept« die offenen Fragen nicht beantwortet werden können. Hier läßt sich die Konzession an den wissenschaftsgläubig-ideologischen Traditionsstrang des Sozialismus herauslesen, der ohne geschlossene Systeme nicht leben kann.

Allerdings, Referenzen auf ein bestimmtes Menschenbild, metahistorische sozialistische Prinzipien, wie etwa der Klassenkampf, lassen sich im Entwurf nicht finden. Auch das »Feindbild« ist nur matt mit den »Konservativen« an wenigen Stellen gezeichnet. Die Spezifizierung des Gegners im Wahlkampf wird je nach taktischer Lage den Einzelparteien überlassen. Gerade deshalb haben die Formulierer ihren Entwurf auch nicht wie die EVP »Politisches Programm«, sondern eben nur »Wahlplattform« genannt.

Das Selbstverständnis des demokratischen Sozialismus kommt zum Durchbruch durch den Versuch der Identifikation mit der Arbeitnehmerschaft und den Emanzipationsideologien jedweder Prägung. So heißt es in bezug auf Europa polemisch: »Bisher stand zu sehr das Europa der Waren im Vordergrund und nicht genug das Europa der Arbeitnehmer, der politischen Richtungen, der Staatsbürgerrechte, der Wirtschafts- und Sozialrechte und der demokratischen Rechte.«

Stark im Mittelpunkt der programmatischen Forderungen steht wie bei den christlichen Demokraten und Liberalen die Solidarität mit der Dritten Welt. Außen- und Sicherheitspolitik wird nur unter dem Gesichtspunkt der Entspannung gesehen. Die Forderungen nach der politischen Union, nach einem wirtschaftlichen und politischen Entscheidungszentrum oder gar einer vollen Föderation wie bei den christlichen Demokraten fehlt.

Immerhin ist mit Stichdatum vom 14. Juni 1977 den Europäern in den sozialistischen Parteien mit Ausnahme der Engländer eine gemeinsame Aussage zur weiteren Konsensusbildung in Europa gelungen. Wie schon gesagt, die Entwicklung ist seither weitergegangen und hat die sozialistischen Parteien Frankreichs und Italiens der kommunistischen Hypothek etwas entzogen. Das kann eine weitere gemeinschaftsbezogene Willensbildung begünstigen, indem nun ein Stück Existenz Erfahrung der deutschen SPD mit den Kommunisten zum Zuge kommt. Die Direktwahl dürfte weitere neue Impulse auf dem Weg zu Europa setzen.

Die Tendenzen der liberalen Aussagen stehen dem EVP-Programm näher als der sozialistischen Plattform. Sie bejahen stärker den politischen Charakter der europäischen Integration und stellen gesellschaftspolitisch hauptsächlich die Verwirklichung der Menschenrechte gegen totalitäre Bedrohungen in den Vordergrund.

Parteiprogramme und Wahlplattformen sind politisch-taktisch bedingte, geschichtlich äußerst kontingente Phänomene. Als erstes werden die Wahlergebnisse am 10. Juni 1979 u. a. zeigen, welchen Wert diese ersten grenzüberschreitenden gemeinsamen Programmaussagen von Parteien gehabt haben. Viele andere Faktoren der historischen Entwicklung werden daneben ausschlaggebend sein, ob das programmatisch ausgedrückte Wollen der EVP und der liberalen Föderation die europäischen Völker auf ihrem Weg zur Einheit weiterbringt und ob das taktische und ideologische Spiel die Sozialisten sich stärker auf Europas Einheit hin ausrichtet.

Kulturelle Freiheit und institutionelle Zwänge

Von Paul Ludwig Weinacht

1. Europäische Kultur und abendländische Tradition

Es ist die Eigenart der europäischen Kultur, daß sie sowohl von ihrer Herkunft wie auch von ihrer möglichen Zukunft her beschrieben und beurteilt werden kann und werden muß. Denn die auf Künftiges entworfenen Leit- und Zielbilder stehen nicht in sich selbst, sondern sind aus dem Geist der europäischen Herkunft, aus der Tradition gestaltet, freilich in Modifikationen, Formungen und Verformungen — zuweilen gar als ein Zerrbild der Tradition. So ist es denn erforderlich, um die Diagnose der Gegenwart betreiben zu können, zunächst einen Blick auf die europäische Kulturtradition zu werfen.

Die am meisten interessierende Eigenart dieser Kulturtradition ist ihre Eignung, das Wahre, Gute und Schöne in Übereinstimmung mit der göttlichen Schöpfungsordnung zu denken — nicht umsonst galten das Gute, Schöne und Wahre nicht nur als Urteilsmomente, sondern als Seinsmomente (Essentialien); Kulturtätigkeit war menschliches Handeln unter Gottes Willen und Gesetz. Der Ausgleich zwischen Bewahrung und Innovation bzw. schöpferischem Tun erfolgte in der Spannung zwischen dem Hier und Heute und den letzten Dingen (*eschaton*), zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Mensch und Gott. Die von den Jesuiten verwendete Formel für den Sinn der abendländisch-christlichen Kulturtätigkeit lautete: zur höheren Ehre Gottes (*ad maiorem Dei gloriam*).

Diese Spannungslage zwischen dem Hier und Heute und den letzten Dingen im Sinne einer welttranszendenten Wirklichkeit ist auf breiter Front zusammengebrochen. Dieser Zusammenbruch bedeutet Säkularismus, und Säkularismus ist eines der Grundmerkmale unserer heutigen Kulturlage. Kultur, aus der Einordnung in ein religiöses Daseins- und Weltverständnis vertrieben, suchte neuen Anschluß und fand ihn zuerst beim Staat, später bei diversen Ausprägungen eines nachrevolutionären Gesellschaftsglaubens: dem liberalistischen, kulturkonservativ-romantischen, revolutionär-sozialistischen sowie den aus diesen entspringenden gesellschaftlichen Bewegungen und Institutionen.

Es ist erstaunlich genug, daß der säkularistische Kulturbetrieb sich aus der gleichen Konstellation zu rechtfertigen versuchte wie die Tradition: aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Nur bedeutete Gott jetzt nicht mehr den Gott der Väter, sondern den verweltlichten »Gott der Philosophen« (Pascal). Man fand ihn im Subjekt — als dessen »Genie«, im Volk als Träger und Gefäß des »Volksgeistes«, in der proletarischen Klasse als Vollstreckerin der Geschichte, d. h. des »Weltgeistes« auf dem Weg zu seiner Vollendung. Und je nachdem geriet das kulturelle Wollen zum bloßen Ausfluß des »besonderen Menschen« — Kunst ist, was Künstler machen — oder zur Pflege und zum Schutz des Bestandes an nationalen Kulturgütern, die in Museen, deutlicher noch: in profanen Kultstätten der Verehrung dargeboten werden oder zur Revolutionierung des bourgeoisien Kulturbetriebs, Kapitalismus genannt, den zu überwinden, in seinen Institutionen zu

entwurzeln, in seinen Leistungen zu diffamieren und in seiner Leistungsfähigkeit zu beeinträchtigen als Voraussetzung dafür galt, daß die Entfremdung beendet werden könne.

Natürlich repräsentieren diese drei Richtungen nicht alle treibenden Kräfte der heutigen europäischen Kulturlage. Immerhin ist die politische Macht des modernen Staates in mancherlei Wandlungen vom monarchisch-konstitutionellen zum demokratischen Regime und vom formalen Rechtsstaat zum materialen Rechtsstaat bis heute kulturbedeutsam geblieben und hat insbesondere den Schul- und Hochschulbereich nachhaltig beeinflußt. Auch die Kirche als Protektor der natürlichen Erziehungsträger, insbesondere der Familien, sodann als Mitträgerin von Bildungseinrichtungen und Freizeit-Institutionen ist hier zu nennen. Wenn auch ihr direkter Einfluß auf die private und öffentliche Kultur rückläufig ist, so lassen sich doch interessante Formen »kirchenfernen Christentums« erkennen, in denen die kulturbewahrende Kraft der Kirche in veränderter und gewiß abgeschwächter Form sich fortsetzte. So stellte kürzlich K. Forster in dem von ihm herausgegebenen Taschenbuch »Religiös ohne Kirche«¹ unter Hinweis auf eine Meinungsumfrage fest: »Fundamentale Werte und Überzeugungen der Kirche finden heute bei einer sehr großen Mehrheit der Bevölkerung – auch unabhängig von ihrer Bindung an die kirchliche Gemeinschaft – eine zumindest vage Zustimmung. Hier ist nicht nur an die allgemeine Wertschätzung der Bibel zu erinnern. Auch Stichworte wie Gewissen, Sitte und Ordnung, Freiheit treffen auf eine breite Resonanz«. Einschränkend fügt er hinzu: »Ihre inhaltliche Füllung und ihr jeweiliger Kontext im Gesamt eines Wertsystems deuten aber gleichwohl auf erhebliche Differenzen im Wertbewußtsein der Menschen hin.«

Diese Differenzen können zu einem großen Teil durch die säkularistischen Quellen moderner Kulturströmungen erklärt werden, von denen zuvor die Rede war, zu einem anderen Teil stellen sie Reflexe jener von lebensphilosophischer Kulturkritik analysierten modernen Kulturumstände dar: der Vermassung und Übertechnisierung (P. A. Sorokin), der Veräußerlichung, Entseelung und Mechanisierung (H. Bergson, W. Rathenau, W. Klages) oder der Ausschließlichkeitsgeltung von Angebot und Nachfrage, denen gegenüber es kein »Jenseits« in Gestalt von Sinn, Würde und innerer Daseinsfülle zu geben scheint (W. Röpke).

Merkmale der heutigen Kulturlage sind neben der Koexistenz widersprüchlicher Kultursysteme innerhalb einer gesellschaftlichen Ordnung (»Pluralismus«), neben dem kollektiven Verlust der Bereitschaft und Fähigkeit zum Aushalten der transzendentalen Spannung zwischen Hier und Heute und den letzten Dingen (»Säkularismus«) die Unterstellung aller Kulturgüter unter jeweilige Zwecke, seien es ökonomische, seien es politische (»Funktionalisierung«). Im ersten Fall werden Kulturgüter vermarktet, sie erscheinen als Waren und erhalten auf dem Markt ihren Wert. Im letzteren werden Kulturgüter im Kampf genutzt, sie erscheinen als Waffen und erhalten im Machtsystem ihren Wert.

Die Koexistenz widersprüchlicher Kultursysteme, d. h. die zwischen verschiedenen Teilkulturen obwaltenden Spannungen, können nur dann als Ideenwettbewerb unter Prinzipien der Freiheit, Gleichberechtigung und Toleranz regu-

¹ Mainz 1977, S. 59 f.

liert werden, wenn es gelingt, die Rahmenbedingungen für einen solchen Wettbewerb von ausreichend vielen Menschen und Institutionen zu garantieren. Fehlt eine solche Garantie — zum Beispiel darum, weil der Sinn für solche Regeln verloren geht —, dann verliert auch die kulturelle Koexistenz ihre Grundlage. Die heutige europäische Kulturlage zeichnet sich viertens durch eine starke Gefährdung der Rahmenbedingungen für kulturelle Koexistenz aus, da die politische Funktionalisierung dieser Grundlagen bereits weit vorangetrieben worden ist. Als besonders aggressiv erwies sich hier die Neue Linke, die die Garanten »Toleranz« als »repressive Toleranz« verortet, innerstaatlichen Frieden als »autoritäre Struktur« bzw. »strukturelle Gewalt«, »Gleichberechtigung« als formalrechtliche Äußerlichkeit etikettiert und im Sinne ihres Machtanspruchs funktionalisiert hat. Am deutlichsten wird dieser Prozeß fortschreitender Funktionalisierung im Bereich der Erziehungs- und Wissenschaftsinstitutionen. Er kann hier unter dem Stichwort »Politisierung der Institutionen« analysiert werden.

2. Kulturelle Freiheit als Prinzip. Gefährdung durch Funktionalismus und Integralismus

Freiheit ist das normierende Prinzip, unter dem die kulturellen Systeme um die Vorherrschaft in unserer europäischen Kulturordnung konkurrieren und das Prinzip, das allein die Identifikation eines Subjekts mit einem Kultursystem legitimiert. Dieses doppelte Prinzip, nämlich das der öffentlichen und das der privaten Freiheit ist historisch nicht gleich ursprünglich, inzwischen aber mannigfach miteinander verknüpft. Wir sehen heute, daß die Freiheit des Gewissens, soll sie unverkürzt zur Geltung kommen und auf Dauer garantiert sein, darauf angewiesen ist, sich öffentlich in unterschiedlicher Weise darstellen zu können.

Die Bedeutung kultureller Freiheit ist in dem Umfang gewachsen, in dem die Verbindlichkeit der wertstiftenden Autorität bzw. der Wert-übermittelnden Tradition zurückging. Angesichts ihrer Schwäche und Brüchigkeit blieb nur der Richterstuhl von Vernunft, Geschmack und Urteil, um das Gute, Wahre und Schöne mit Verbindlichkeit für das Subjekt auszustatten. Indes ist durch die zuvor dargestellte Kulturentwicklung ein Zustand eingetreten, der Zweifel daran nährt, ob die tragenden Kulturprozesse tatsächlich solchermassen durch Freiheit legitimiert werden. Soweit sie unter freiheitlichen Verfassungs- oder Marktbedingungen ablaufen, werden sie gewiß durch freiheitliche Momente mitbestimmt, jedoch bedeutet dies keineswegs, daß diese Momente ihrer Kulturbedeutsamkeit zugute kommen. Kulturprozesse, die aus den Ordnungen von Autorität und Tradition herausgefallen sind, sind nicht einfach »befreit«, sondern werden von zeitbestimmenden Tendenzen in Pflicht genommen: Politik und Wirtschaft. Dieser zuvor bereits benannte »Funktionalismus« unserer Kultursituation kann kulturelles Handeln daran hindern, zur »Eigentlichkeit«, zu »angemessener Kulturbedeutung« oder was immer zu gelangen. Es wird dann Ausdruck oder Instrument eines dominierenden Gesellschaftsglaubens oder einer Ideologie, Gegenstand materieller Bedürfnisbefriedigung, bestenfalls technisch vermitteltes und in den Besonderheiten solcher Vermittlung eingeschlossenes Erlebnisstimulans. Das Beispiel der elek-

tronisch behandelten und seriell produzierten, breiteste Käuferkreise erreichen: den Musik zeigt die Problematik, in der Kulturprozesse heute ablaufen: einerseits gewinnen sie eine Breitenwirkung, die erst unter den Bedingungen einer industriellen Massengesellschaft vorstellbar geworden ist und als Zeichen einer Demokratisierung der Kulturprozesse gedeutet werden können; andererseits verändern sie ihre Qualität, in dem sie beliebiger Nutzung und Verwendung offen stehen, sei es als Sammlerstück, Qualitätsprobe für die Stereoanlage, Konserve für Hintergrundmusik usw. Selbst die elektronische Tonwiedergabe verändert die Qualität, und zwar nicht nur im Fall des Auftretens ungewollter Betriebsgeräusche, sondern insbesondere durch den Versuch zur vollständigen Aussonderung sog. störender Aufführungsgeräusche. Wenn die Nebenluft eines Flötisten weggefiltert wird, ist Musik Demonstrationsobjekt für akustische Manipulationen, bei denen die Leistungsfähigkeit der Elektronik zum Maßstab der Aufführung wird und die Wiedergabe der Aufführung den Rang abläuft.

Andere Gefahren entstehen aus der Ökonomie: Interpretationen werden zum Styling eines Musikwerkes, das — von dieser oder jener Produktionsfirma in Auftrag gegeben — die Funktion übernimmt, im Wettbewerb um den Plattenabsatz zu obsiegen. Ein in der Publikums- und Käufergunst nach vorn gelangtes Styling ist nicht selten das Ergebnis des besseren Werbesystems, das ja nicht die beste Aufführung, sondern die einträglichste Platte an den Mann zu bringen hat. Die Freiheit des Marktzugangs wird unter solchen Aspekten leicht zur Fessel der kulturellen Freiheit, soweit diese es nämlich versäumt, ihren Stand jenseits von Angebot und Nachfrage einzunehmen und zu befestigen.

Der ökonomischen Korruptierbarkeit zu entgehen, gibt es mancherlei Versuche. Sie reichen von dem Verzicht einiger Komponisten und Interpreten, sich vermarkten zu lassen, bis hin zur neuerlichen Bereitschaft des Publikums, den Weg zum Kunstwerk ein Stück weit durch vereins-, kirchen- oder hausmusikalische Betätigung selbst mitzugehen. Eine Sackgasse, weil nur in andere Zwänge ausmündend, erscheint mir hingegen der Versuch, Kunst in den Dienst einer politischen Wirkungsabsicht zu stellen. Denn einerseits gerät — wie das Beispiel Wolf Biermanns zeigt — auch der politische Bänkelsang in die Verwerfungszonen vermarkteter Kultur, andererseits lebt er zwar immer von, aber nur in Einzelfällen aus der Freiheit. Freiheit ist für Kultur mit politischer Wirkungsabsicht zunächst Machterweiterungschance für die eigene Sache; und ein konstitutiver Bestandteil der Rahmenordnung öffentlicher Wertkonkurrenz wird zur Beute des ideologisch gehärteten Machtwillens.

Zu den Bedingungen, unter denen private und öffentliche Freiheit in unserer Kulturordnung verwirklicht werden, gehört auch die Pluralität der Bezugssysteme und ihre Eingrenzung auf beschränkte Werte und Ziele. Wenn Begrenzungen jedoch fehlen, wie dies bei einem materialistischen, auf bloße Erhöhung des Lebensstandards bedachten Gesellschaftsglaubens oder sonstigen Weltanschauungssystemen der Fall ist, wenn also die relative Autonomie der weltlichen Sachbereiche außer Ansatz kommt und alle denkbaren Bezugssysteme unter einer und derselben Sinndeutung vereinnahmt werden, dann gefährdet solcher Integralismus erkennbar die kulturelle Freiheit.

Ökonomischer und politischer Funktionalismus und ideologischer Integralis-

mus drohen die Freiheit heutiger europäischer Kulturordnung zu zerstören. Das Gefährliche an dieser Androhung ist die Tatsache, daß sie von innen, nicht etwa von außen kommt. Während unser Rechtssystem die kulturelle Freiheit nach außen, gegen die historischen Gegner Staat und Kirche, geschützt und garantiert hat, ist die Kulturordnung gegen sich selbst nahezu schutzlos. Also muß der Staat zum Garanten einer Rahmenordnung werden, in der allein Freiheit der Kultur möglich bleibt. In diesem Sinne begründete etwa der bayerische Kultusminister Hans Maier, warum er im bayerischen Hochschulgesetz administrative Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der Lehr- und Lernfreiheit vorgesehen hat: »Wissenschaftspluralismus, Konkurrenz der Lehrmeinungen, Freiheit der Forschung — das alles ergibt sich heute nicht mehr einfach aus einem Unterlassungsanspruch an den Staat, vielmehr muß es gerade durch Administration und Gesetzgebung ständig befestigt und gegen wissenschaftliche Intoleranz (Maier spielt auf das parteiliche Wissenschaftskonzept des Marxismus-Leninismus an) geschützt werden«². So einleuchtend dies klingt, so problematisch ist es im konkreten Vollzug: denn eine Institution der Erziehung und Wissenschaft ist so sehr auf Gemeinschaft angelegt, so empfindlich gegenüber Störung von innen oder Eingriffen von außen, daß die gleichen Maßnahmen, die die persönliche Integrität ihrer bedrohten Mitglieder von Staats wegen sichern und garantieren, ihren kulturellen Bestand gefährden können.

Ein anderes Beispiel für die Dialektik von Schutz und Gefährdung im Kulturbereich bildet der gezielte Verstoß gegen die die Gemeinschaft tragende Sitte und die sie markierenden Grundwerte des Lebens, der Pietät gegenüber Toten, dem Respekt vor der Wahrheit, der Toleranz. Es gibt im Umkreis des links-extremistischen Banden-Terrorismus eine inzwischen berühmte Form öffentlich geäußelter, raffiniert getarnter Sympathiebezeugung. Wird sie disziplinar- oder strafrechtlich verfolgt, geraten Behörden und Justiz nicht nur in die oft schwierige Abwägungsproblematik des Noch- bzw. Nicht-mehr-Zulässigen, sie müssen auch die Auswirkungen auf die Kulturfreiheit im ganzen beobachten. Die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« schrieb (am 28. 10. 77) von »schlimmer Poesie«, die mit dem Mord liebäugle, aber natürlich doch nicht ganz frei davon sei. »Erich Frieds Ode auf den Tod des Generalbundesanwalts Buback (dieses Stück Fleisch glaubte Recht zu tun und tat Unrecht) ist eine Art Prototyp dieser Richtkunst.« Sodann wird gefragt, ob man mit Schülern versuchen sollte, die Inhumanität der neuesten Lieder über Schleyer, Ponto, neuesten sogar gegen einen zum Mord freigegebenen Redakteur hinter ihrer scheinkritischen Pose zu entdecken. »Aber jeder Lehrer, der das versucht, setzt sich — wie Beispiele in Hessen zeigen — sofort dem Verdacht und sogar der Untersuchung aus, ob er nicht terroristisches Material in die Schule bringe . . . Und kann selbst der, der »kritischen Unterricht« über diese Lieder geben will, sicher sein, daß dies gelingt? Verse und Lieder sind Schleichwege. Und wer will sagen, er habe sie alle beim Entdecken verstopft?«

Auch hier gilt, daß die Pflicht zum Schutz gesellschaftlicher Grundwerte kulturelle Freiheit zerstören, ja sogar Lernprozesse behindern kann, in denen die sittlichen Grundlagen eines rechten Freiheitsgebrauchs gefestigt werden können.

² dtv Nr. 1212, S. 122.

3. Institutionelle Zwänge und Politisierung der Institutionen

Das klassische Modell institutionellen Zwangs und künstlerischer Freiheit stellen die »Meistersinger von Nürnberg« in der Fassung Richard Wagners dar. Zwischen etablierter Kunstnorm des Meistersangs, der im Zunftwesen institutionalisiert ist, und freier Liedschöpfung des einzelnen entwickelt sich das Drama mit seinen typischen Konflikten und Ausgleichsversuchen. Am Ende siegt das Genie, das eigenen Gesetzen folgt, doch respektiert es die Institution, die sich ihm gebeugt hat und ihre Normen gleichwohl für die Zünftler stabil hält.

Institutionen sind in solcher Betrachtung nicht an ihnen selbst zwanghaft, sondern nur durch die Unfähigkeit, sich dem Ungewöhnlichen anzupassen. Beckmesser ist ein wackerer Meistersinger, aber indem er sich am Genie versucht, blamiert er sich.

Das Verhältnis von Außergewöhnlichem und institutionalisierter Normallage findet sich als Grundmuster zweier institutionen-kritischer Kultur Tendenzen der Gegenwart: der Genie-Kultur der sog. bürgerlichen Gesellschaft, für die Kunst als Ausfluß eines Künstlers definiert wird, und zweitens der marxistischen und, stärker noch, neomarxistischer Kultur Tendenzen, die sich aus radikaler Kritik der Institutionen bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften aufladen.

(Teilweise wäre auch an M. Webers Kultursoziologie zu denken, die ihn zur dunklen Ahnung vom künftigen »Gehäuse der Hörigkeit«, in das die europäische Menschheit sich einsperre, geführt hat.)

Die Genie-Kultur problematisiert das Leiden an der Institution und die Flucht aus ihr als ständiges Thema. Man denke an die jüngere Geschichte der europäischen Malerei, die Sezessionen und Gegen Gründungen gegen die »Akademie«. Man denke auch an die neuzeitliche Geschichte der freien Pädagogik im Widerspruch zu den Staatsschulsystemen.

Dem marxistischen Kultursystem liegt der Glaube an die radikale Aufhebung entfremdender Institutionen zugrunde – Institutionenkritik versteht sich als Kampf gegen die Bollwerke der Aufrechterhaltung der Differenz zwischen gesellschaftlich Möglichem und Wirklichem. Von bestimmten klassenkämpferischen, sprich geschichtsphilosophischen Versatzstücken befreit, konnte dieser Ansatz bei dem norwegischen Soziologen Johan Galtung dazu dienen, Institutionen als Demonstrationsobjekt struktureller Gewalt (Gegensatz: personale Gewalt) erscheinen zu lassen.

Ist Genie-Kult auch stets gegeninstitutionell angelegt, so begründete sein Leiden an der Institution doch keinerlei Ansprüche für Krethi und Plethi: *quot licet Jovi non licet bovi*. Anders im Marxismus: Er erwählt jeden Ärger und jede Unzufriedenheit mit kapitalistischen Institutionen zum Indiz für deren bedürfnis-unterdrückende Natur. Als aussagekräftig gilt vor allem die statistische Darbietung der Selektionsfunktion von Bildungsinstitutionen: denn sie erlaubt den Nachweis vom quasi-notwendigen Ausschluß bzw. vom Scheitern der Kinder aus der Proletarierklasse. Institutioneller Zwang ist damit Ausdruck des Klassen Gegensatzes; darum lasse er sich auch nur durch Revolution aufheben.

Die beiden Modelle, in denen institutionelle Zwänge unangesehen der von Institutionen zu besorgenden Aufgaben und unangesehen der Entlastungseffekte

angelegt sind — einmal mit Rücksicht auf die Gegenwart des Genies, das andere mal mit Rücksicht auf die geniale Zukunft, die der Menschheit verheißen ist —, sollen hier nicht weiter kritisiert werden. Es mag genügen, auf einige freiheitsgefährdende Folgen hinzuweisen, die aus Versuchen entstanden sind, institutionelle Zwänge durch Politisierung der Institutionen abzubauen.

Wir haben zunächst Politisierung von Institutionen als eine Form des Kampfes um die Beherrschung der kulturellen Rahmenordnung analysiert. Dieses Ziel läßt sich in Druckschriften marxistischer Hochschulgruppen in vielfältigster Weise belegen. Während des gegen die Landeshochschulgesetze geplanten Veranstaltungsboykotts an baden-württembergischen Hochschulen plante man etwa an der Freiburger Pädagogischen Hochschule einige Agitationsveranstaltungen mit der VVN, GEW und anderen Organisationen und Personen. Ziel dieser Politisierungsaktion war die »Veränderung des Kräfteverhältnisses in der BRD«. So komisch dies im konkreten Fall wirkte, so auffällig ist die Einheitlichkeit der Tendenz, mit der institutionelle Zwänge dadurch beseitigt werden sollen, daß das Drohpotential des sozialistischen Kultursystems an Stärke und Einfluß hinzugewinnt.

Institutionen können jedoch nicht nur durch Funktionalisierung ihrer Inhalte, Ziele und Aufgaben politisiert werden — in diesen Bereich gehört etwa auch die Problematik der hessischen und nordrhein-westfälischen Rahmenrichtlinien für Gesellschaftslehre, in denen das Toleranzprinzip der Verfassung aufs äußerste strapaziert worden ist —, vielmehr kann es auch zu einer Politisierung auf dem Schleichweg des ungleichen Tausches kommen, so etwa, wenn das individuelle Erziehungsrecht gegen Mitsprache in einem Elternvertretungsorgan ausgewechselt wird. Andere Formen schleichender Entwertung oder jedenfalls Minderung elterlicher Erziehungsrechte sind die Desorientierung durch unpräzise verbale Beurteilungen, schulorganisatorische Maßnahmen, in deren Folge Bestimmungsmöglichkeiten über die Schullaufbahn des Kindes wegfallen — so z. B. bei Einrichtung von schulformenunabhängigen Orientierungsstufen-Schulen, schließlich die Einführung von Pflichtschulen mit Ganztagsunterricht, die den Eltern, die außerschulisch die Erziehung selbst in der Hand behalten wollen, diese Möglichkeit weitgehend beschneiden.

Die Politisierung, die in all dem zum Vorschein kommt, läßt sich verstehen als Ablösung natürlicher Erziehungsrechte der leiblichen Eltern durch den Zwang zur gesellschaftlichen Erziehung unter staatlicher Kontrolle bzw. anders gewendet: die Verdrängung der auf liebende Sorge begründeten individuellen Elternmitsprache aus der Institution Schule und die Vornahme der jeweiligen Schullaufbahnentscheidung durch professionalisierte Intelligenz des staatlichen Schulsystems selbst.

Dreißig Jahre Geschichte des französischen Katholizismus

Von René Rémond

Es ist immer ein gewagtes Unterfangen, den Überblick über einen Zeitraum geben zu wollen, der noch nicht abgeschlossen ist. Und dies ist noch gewagter, wenn es sich hierbei um den Katholizismus in Frankreich seit dem Zweiten Weltkrieg handelt. Die Schwierigkeit hat zwei Gründe, die wir hier ausführen müssen; denn dies ist unerlässlich zum Verständnis des Themas und sie sind ein wesentlicher Teil dieser Geschichte selbst.

Der erste bezieht sich auf die Definition der Katholiken und folglich auf die Abgrenzung unseres Beobachtungsfeldes. Wer sind die Katholiken und wo sollen wir die äußeren Grenzen des Katholizismus ziehen? Seit 1905, wo durch Gesetz die Kirche vom Staat getrennt wurde, als Krönung des Säkularisationsprozesses des Staates und der Gesellschaft, ist die konfessionelle Zugehörigkeit eine vollkommen private Angelegenheit, die durch keine gesetzliche Maßnahme abgesichert ist: nichts etwa der Kirchensteuer in Deutschland Vergleichbares, wodurch es möglich ist, die Anhänger der Kirchen zu erkennen und zu zählen. In Ermangelung juristischer Kriterien muß man auf Manifestationen der religiösen Praxis zurückgreifen: sie ist der eigentliche Gegenstand der Religionssoziologie, die in Frankreich seit 1930 einen großen Aufschwung genommen hat unter dem Anstoß von Gabriel Le Bras und Fernand Boulard, diese Praxis wissenschaftlich zu erfassen. Hier taucht wieder die Schwierigkeit hinsichtlich der Bedeutung der Akte der Übereinstimmung mit den Geboten der Kirche auf. Im Unterschied zu den Ländern, in denen die Reformation zu einer bleibenden Mannigfaltigkeit der Konfessionen geführt hat, ist Frankreich ein Land von wesentlich katholischer Tradition geblieben, in dem die Einheit des Glaubens erhalten geblieben ist. Die Gesamtheit der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen umfaßt etwas weniger als eine Million Anhänger. Verstärkt durch den Zufluß der Flüchtlinge aus Nordafrika, zählt das französische Judentum etwas mehr als eine halbe Million Anhänger. Wenn man jetzt noch die islamische Bevölkerung der vom Maghreb eingewanderten Arbeiter abrechnet, bleiben etwa fünfzig Millionen Franzosen, von denen die meisten im katholischen Glauben erzogen worden sind. Auch heute noch, trotz des Fortschreitens der religiösen Gleichgültigkeit, sind noch mehr als vier Fünftel der Franzosen getauft und haben ihre Erstkommunion gefeiert. Die Mehrheit ist kirchlich verheiratet. Schon allein die Größe dieser Zahlen enthebt das Studium ihres Verhaltens jeder Bedeutung: den Katholiken nach der äußerlichen Konformität mit diesen wenigen Gesten der Zugehörigkeit zu bestimmen, wäre fast das Gleiche, als wenn man die ganze französische Gesellschaft bezeichnen wollte, wenn man von den Katholiken spricht, und würde dazu führen, den französischen Katholizismus in ein noch weniger bestimmtes Ganzes aufzulösen.

Man wird also zurückverwiesen auf eine genauere und anspruchsvollere Definition: es sei derjenige als zur katholischen Gemeinschaft zugehörig betrachtet, der ein engeres Band mit seiner Kirche unterhält, zum Beispiel regelmäßig an der Sonntagsmesse teilnimmt. Diese begrenztere Gemeinschaft innerhalb der Groß-

gruppe hat selbst innerhalb der letzten dreißig Jahre einschneidende Veränderungen erfahren im Sinne einer Verminderung des Bestandes: soweit man sich auf Zahlen verlassen kann, ist der Prozentsatz der Katholiken, die regelmäßig sonntags in die Kirche gehen, in den letzten dreißig Jahren ungefähr von 24 bis 25 auf 16 bis 18 Prozent gesunken. Diese Reduzierung um ein Drittel bzw. ein Viertel ist ein Bestandteil der Entwicklung und eine der Gegebenheiten der Bilanz, die wir aufzustellen versuchen. Selbst in solcher Reduktion bleibt diese Kategorie von Gläubigen eine imposante Menge: etwa sechs oder sieben Millionen, d. h. weitaus mehr, als jede andere Organisation, sei sie politisch, gewerkschaftlich oder kulturell, so häufig zusammenbringen könnte.

Diese Masse, deren Heterogenität die Vielseitigkeit der Gesamtgesellschaft widerspiegelt, ist in sich selbst zu disparat, um sich in eine Definition einzwängen und auf einige gemeinsame Züge bringen zu lassen. Alle Altersstufen sind dort vertreten, alle Gesellschaftsschichten begegnen sich, wenn auch in einem anderen Verhältnis als in der Gesamtgesellschaft. Fast alle Meinungen finden sich dort wieder. Auch vom religiösen Standpunkt her ist sie nicht homogener. Der französische Katholizismus wurde zu allen Zeiten von den verschiedensten Strömungen durchsetzt und hat immer eine Vielzahl von Schulen und Tendenzen enthalten. Diese Vielseitigkeit entsprang einer lebhaften intellektuellen Aktivität und war die Folge der Probleme, mit denen er sich durch die Geschichte, die Politik und die Entwicklung des Geistes konfrontiert sah. Eine ziemlich große Unabhängigkeit des Denkens hat im allgemeinen mit der Ausübung der hierarchischen Autorität innerhalb des Katholizismus zusammen bestehen können.

Diese Freiheit hatte es um so leichter sich auszuweiten, als bis vor kurzer Zeit man nicht im engeren Sinne von der Kirche Frankreichs sprechen konnte. Das Mißtrauen, das die Erinnerung an den Gallikanismus in Rom hervorrief, und die Furcht des Staates, vor sich eine gegnerische Macht erstehen zu sehen, wirkten lange zusammen, um dem Episkopat zu verbieten, sich zu vereinigen und sich abzusprechen. Der erste Ansatz einer gemeinsamen Organisation entstand 1919 mit der Versammlung der Kardinäle und Bischöfe, die zweimal im Jahr stattfindet, um allgemeine Probleme zu erörtern und die tatsächlich, wenn auch nicht *de iure*, die oberste Autorität und das Gewissen des französischen Katholizismus wurde. Seit 1950 tagt alle drei Jahre eine Plenarversammlung des Episkopats: eine bedeutsame Veränderung, die auch in unserer Bilanz zu Buche schlägt.

Seit dem Konzil hat sich die Kirche Frankreichs Statuten gegeben, die sie schließlich mit einer offiziellen Organisation ausstatten: jedes Jahr versammelt sich die Gesamtheit der Bischöfe für eine Woche in Lourdes. Leiter der Versammlung ist ein Präsident und ein ständiger Berater, unterstützt von einem Sekretariat des Episkopats, das die Aktivität und die Arbeiten zahlreicher, nach sozialen Belangen oder Problemen spezialisierter Kommissionen koordiniert, auf welche sich die Bischöfe verteilen. So ist die Kollegialität eine Realität geworden, die sich in Strukturen der Arbeit und der Organisation ausdrückt. Seitdem existiert eine Kirche Frankreichs. Es müßte jetzt also einfacher sein, die Realität des französischen Katholizismus zu beschreiben, da er an seiner Spitze eine verantwortliche Autorität besitzt. Aber zur gleichen Zeit stellt sich heraus, daß das

Prinzip der Autorität selbst angefochten wird, seine Ausübung erschüttert ist und daß die rechtlichen Bindungen zwischen den Gläubigen und dem Magisterium lockerer geworden sind — aus einer Vielfalt von Gründen, die in der folgenden Bilanz aufgeführt werden sollen. Da die Autorität des Episkopats nicht mehr in der Lage ist, Zusammenhalt zu erzwingen, neigen die Gegensätze im Innern dazu, sich zu verstärken. Die Skala der Tendenzen, die im französischen Katholizismus schon immer bunt war, hat sich noch mehr verzweigt, und macht die Aufgabe des Beobachters schwerer als je zuvor.

Die zweite Art von Schwierigkeiten, die sich vor dem Versuch einer Synthese aufbauen, steht in direktem Zusammenhang mit der Einheit des gewählten Zeitraumes: das Dritteljahrhundert, das seit 1945 vergangen ist. Wenn das Ende des Krieges und — für Frankreich — die Befreiung nationalen Bodens ein wichtiges Datum gesetzt haben, indem Manifestationen unter freiem Himmel möglich wurde, die während der feindlichen Besetzung nur im geheimen stattfinden konnten; wenn nun Wünsche wach- und Erfahrungen an die Oberfläche gerufen wurden, die die Umstände zurückgedrängt hatten, so hat dieses Ereignis doch keinen entscheidenden Einschnitt in der religiösen Geschichte Frankreichs bedeutet. Die wahren Einschnitte liegen davor oder danach. Davor: Der Hauptumschwung geht auf den Anfang der dreißiger Jahre zurück, die ein Zusammenlaufen von Zeichen und Initiativen brachten. Papst Pius XI. hat in mehr als einer Hinsicht eine entscheidende Rolle gespielt, indem er solchen Initiativen zustimmte, z. B. dem Erscheinen bestimmter Publikationen wie die Zeitschriften der »Editions du Cerf«, oder indem er die JOC unterstützte, oder indem er noch direkter in das Leben der Institutionen eingriff, als er die Ablösung des Herausgebers der Zeitung »La Croix« forderte, den er für bei weitem zu unnachgiebig hielt. Die im Jahre 1926 ausgesprochene Verbannung der »Action Française« aus der Schule hatte eine beträchtliche symbolische Reichweite: sie hat auch Energien freigesetzt, die bisher durch eine globale Ablehnung der modernen Gesellschaft brachgelegt waren. Auf allen Ebenen brachten die dreißiger Jahre Erfahrungen zum Aufblühen: intellektuelle, theologische, exegetische Aktivität, Publikationen, literarische Ausstrahlung, Schöpfungen der Kunst, Aufschwung der spezialisierten katholischen Aktion, Entwicklung des sozialen Katholizismus und der christlichen Gewerkschaften. In gewisser Hinsicht war dieses Jahrzehnt für den französischen Katholizismus ein Goldenes Zeitalter, in etwa vergleichbar der glorreichen Periode, die er in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts gesehen hatte.

Da sie völlig unvorbereitet kam, war die Katastrophe von 1940 für die französischen Katholiken wie für ihre Mitbürger eine ebenso schmerzliche wie unerwartete Prüfung. Aber sie hat nicht die ersten Früchte der Renaissance der dreißiger Jahre auslöschen können. Sie hat eine Vertiefung der Reflexion, ein Reifen der Erfahrungen erzwungen. Der Kirche Frankreichs ist daraufhin das Ausmaß der Entchristlichung lebendiger zum Bewußtsein gekommen: sie hat über ihre Ursachen nachgedacht und Gegenmittel dafür gesucht. 1943 erschien eine dünne, kleine Schrift, die einen beträchtlichen Widerhall hervorrufen sollte: »Frankreich, Missionsland?« 1941 wurde in Lisieux die »Mission de France« gegründet, die zum Ziel hatte, Ungleichheiten zwischen den Diözesen auszugleichen, die ohne nationalen Klerus sich nur hätten verschlimmern können, und die aufgerufen war,

Formen der Seelsorge zu entwickeln, die den stärker entchristlichten Regionen angepaßt waren. Mitten im Krieg wird auch die »Mission de Paris« gegründet, die das Apostolat der Arbeiterpriester und der Missionsbrüder auf dem Lande ankündigt. Aus derselben Zeit stammt auch das pastoral-liturgische Zentrum, das eine außerordentlich wichtige Rolle bei der liturgischen Erneuerung spielen sollte. Hier hatte Frankreich gegenüber Deutschland einen Rückstand, den es erst zwischen 1950 und 1960 aufholte. So liegt die Kontinuität in mancher Hinsicht im Krieg begründet.

Sie zieht sich hin bis zum Konzil, das dann den französischen Katholiken wie die Anerkennung der Legitimität ihrer Initiativen und die Weihe ihrer Erfahrungen erschien. Sie haben nichtsdestoweniger innerhalb dieser dreißig Jahre von 1930 bis zur Eröffnung des Konzils einige schwierige Jahre zwischen 1950 und 1958 erlebt: das Ende des Pontifikats Pius' XII., dessen Anfang im Jahre 1939 man als Beginn eines für Frankreich günstigen Pontifikats begrüßt hatte, ist eine Prüfung für die Kirche Frankreichs gewesen. Die Schläge folgten einander. Jedes Jahr hat eine oder mehrere Verurteilungen mit sich gebracht: 1950 die Warnungen der Enzyklika *Humani generis* an die französischen Theologen, besonders Henri de Lubac und Jean Daniélou; die Schließung der »Mission de France«; das Arbeitsverbot für die Priester und die ernste Krise, die die Arbeiterpriester im Jahre 1953/54 erschütterte und mit ihnen den progressiven Flügel des französischen Katholizismus; die Zensurmaßnahmen gegen die hervorragendsten Köpfe der Dominikaner — Yves Congar wurde zum Exil gezwungen; das Verbot des Katechismus, der das Ergebnis einer originären pädagogischen und katechetischen Forschungsarbeit war. Wer weiß, ob das aus dem wachsenden Mißverständnis zwischen dem Hl. Stuhl und den Katholiken Frankreichs hervorgehende Unbehagen nicht die Vorläufer der Krise mitbestimmt hat, die heute den französischen Katholizismus beeinträchtigt?

Die Versammlung des Konzils, der Ablauf der Sitzungen, die vorausgegangenen Orientierungen, der Inhalt der verabschiedeten Texte: all das trug dazu bei, den französischen Katholizismus zu versöhnen und hoffen zu lassen, daß die Zeit nach dem Konzil die seit etwa dreißig Jahren ausgesäte Saat zur Frucht bringen würde. Doch haben die Dinge sehr schnell einen anderen, völlig unvorhergesehenen Lauf genommen. So stellt das seit 1945 vergangene Dritteljahrhundert für den Historiker des Katholizismus zwei völlig verschiedene Perioden nebeneinander. Die eine hat gegen 1930 begonnen und die andere hebt eben erst an: das Konzil stellt die Scheide dar. Wenn es daher relativ einfach ist, die charakteristischen Züge der zu Ende gegangenen Periode, die von 1930 bis in die sechziger Jahre geht, zu unterscheiden — in der Unwissenheit gegenüber einer Zukunft, die für uns im Dunkeln liegt, ist es unmöglich, Gewissheiten vorzubringen; man kann höchstens Fragen stellen. Da die Anfänge notwendig im Dunkeln liegen, ist der Beobachter gezwungenermaßen aufmerksamer gegenüber dem, was vorbei ist, als dem, was ohne sein Wissen die Zukunft ankündigt.

Trotz dieser Schwierigkeiten und bei allem nötigen Vorbehalt ist es nicht unvernünftig zu versuchen, einige Grundlinien der jüngeren Entwicklung des französischen Katholizismus herauszuarbeiten, die sich, angedeutet vor 1939, nach 1945 verstärkt haben. Wenn es offensichtlich für die Klarheit der Analyse und

die Erfordernisse der Darlegung notwendig ist, sie zu unterscheiden und nacheinander aufzuführen, so ist es doch selbstverständlich, daß sie ineinandergreifen und daß für jede sich nur in dem Maße eine Entwicklung ergeben konnte, in dem die Veränderungen parallel auf allen anderen Linien erfolgt sind. Dies trifft besonders zu für die Wechselwirkung zwischen den Initiativen *ad intra* und die Neuerung *ad extra*, um die *summa divisio* wieder aufzugreifen, die die Arbeit der Konzilsväter geleitet hat.

*

In den letzten dreißig Jahren entwickelten sich die Folgen der Wende, die in den dreißiger Jahren begonnen hatte, nämlich im Hinblick auf die Haltung, die die Katholiken Frankreichs gegenüber der Realität einnahmen. Bisher war diese kaum berücksichtigt worden, und man handelte vorwiegend normativ: Behauptung der Prinzipien, Aufzählung der Verpflichtungen — ohne daß man sich viel um die Lebensbedingungen derer kümmerte, an die man sich wandte, oder um die Verständnis- und Anwendungsmöglichkeiten. Wenn sich Unstimmigkeiten ergaben zwischen dem, was sein sollte, und dem, was war, dann war die Realität daran schuld; sie sollte sich also der ihr von der Autorität gegebenen Lehre anpassen. Anfang der dreißiger Jahre entstand eine neue Bewegung: die Wirklichkeit beobachten, auf »Empfang« für den Nächsten schalten (ein Ausdruck, der berühmt wurde und der außerordentlich bezeichnend ist für die neue Geisteshaltung), die konkreten Gegebenheiten der Existenz des Menschen berücksichtigen bei der Verkündung des Evangeliums.

Anstatt also abstrakt über die fortschreitende Gleichgültigkeit gegenüber der Religion zu urteilen und über die Gründe der Unfrömmigkeit zu klagen — ein Vorwand, die schlechten Zeiten zu bejammern —, machte man sich daran, das Phänomen genau zu untersuchen anhand von religionssoziologischen Umfragen, die eine reiche Ernte an statistischen Daten liefern und uns Hypothesen wissenschaftlicher Art über die wirklichen Gründe der Entchristianisierung nahelegen. Nach 1945 wurde die Soziologie in die pastoralen Betrachtungen einbezogen und wurde ein Werkzeug missionarischen Handelns. Nach und nach trat ein positives Wissen um die religiöse Realität Frankreichs an die Stelle von übernommenen Ideen und Gemeinplätzen.

Es war gleich nach dem Kriege, als die Bewegungen der katholischen Aktion, nach Lebensumwelten gegliedert, ihren größten Aufschwung nahmen. Ihre Pädagogik — wichtiges Moment bei Jugendbewegungen — beruhte ebenfalls auf der unvoreingenommenen Beobachtung der sozialen Realitäten. Sie praktizierten die sogenannte Methode der Umfragen (*enquête*), deren Name schon die geistige Herkunft verrät und die sich unter der Dreiheit »sehen — urteilen — handeln« zusammenfassen läßt. Diese Reihenfolge ist nicht weniger bezeichnend. Früher kam das Urteil gewöhnlich vor der Beobachtung, und das Handeln kümmerte sich kaum um das Sehen. Jetzt stand das Sehen vor dem Urteilen und bestimmte das Handeln. Noch wichtiger: Selbst die Struktur der Bewegungen war auf die soziale Realität abgepaßt. Ihre Spezialisierung setzte in der Kirche die Vielfältigkeit des Milieus und der Lebensbedingungen um. Diese Organisation spie-

gelte zwei relativ neue Überzeugungen wider: Sie beruhte auf dem Gedanken, daß die Lebensumstände nicht gleichgültig sind im Hinblick auf die Aufnahmebereitschaft für die Verkündigung des Evangeliums. Ohne vollkommen zwingend determinierend zu sein, stellen sie doch mehr oder weniger günstige Bedingungen dar und teilweise Hindernisse, die beseitigt werden müssen. Zum anderen hat diese Vielfalt des sozialen Milieus mit all dem, wofür sie steht, sicher eine religiöse Bedeutung. Wenn Gott die Welt gerade so geschaffen hat, enthält diese Pluralität positive Werte, die der Christ anzunehmen und der Kirche einzugliedern hat. Die Vorstellung des Christen von der Welt ist hier verändert: anstatt sie als verachtenswert anzusehen und sich von ihr zu lösen, macht er sich daran, sie zu verändern und zu vollenden. So ergibt sich eine Theologie der irdischen Realitäten, die eine auf die Inkarnation gewandte Spiritualität einschließt. Daraus entsprangen eine ganze Reihe von Folgerungen: eine auf das Reale gerichtete Pädagogik, eine Vertrautheit mit der Lebensbeurteilung, Prüfung des Gewissens im Hinblick auf gemeinsam erfahrene Fakten, eine Philosophie des Engagements des Christen im Lebenskampf und seiner Präsenz in den Institutionen. Wir werden weiter unten einige Auswirkungen im Zusammenhang mit den Verbindungen zwischen den Christen und der französischen Gesellschaft sehen.

Diese Orientierung entfaltete sich in einer Spiritualität der Lebensumstände. Es handelte sich hier nicht um eine absolute Neuheit, vielmehr hat diese Spiritualität in den Jahren von 1930 bis 1960 eine Entwicklung erfahren, die sie bereichert und belebt hat: Der Wunsch nach Verankerung der Suche nach Vollkommenheit in der konkreten Realität der Bedingungen, in die der göttliche Wille die Individuen gestellt hat, und der Wille zur Erkenntnis der Größe und Würde dieser Lebensumstände wurden grundlegend. Dies fing an mit der Anerkennung des Laienstandes und der Suche nach einer eigenen Spiritualität, die nicht eine Kopie der Spiritualität des Klerikers oder des Mönchs ist. Die Beförderung von Laien innerhalb der Kirche und ihre Zulassung zu verantwortlichen Positionen sind untrennbar von einer theologischen Reflexion und einer spezifischen Spiritualität. Man hörte auf, den Laienstand als untergeordnet zu betrachten und ihm nur eine Spiritualität minderen Ranges zuzusprechen. Die Größe des Sakraments der Ehe wurde wieder entdeckt: Um Pater Caffarel und die Zeitschrift *«L'anneau d'or»* entwickelte sich eine Bewegung der Besinnung und Spiritualität, die sich ab 1947 bei den Gruppen von Notre-Dame ausbreitete. Zur gleichen Zeit und als Auswirkung der gleichen Anregungen wurden Grundlinien entwickelt für eine Spiritualität der Arbeit, der manuellen wie der intellektuellen, für das Leben des Arbeiters und allgemeiner noch für alle Stände.

Wie im Hinblick auf die Differenzierung der sozialen Klassen begann die Kirche auch, den Unterschieden, die Alter oder Bildung in der Psychologie der Individuen ausmachen, Bedeutung beizumessen. Früher sprach die Katechese zu allen, jung oder alt, die gleiche einheitliche, begrifflich vorgeprägte Sprache. Nunmehr, unter Berücksichtigung der Entdeckungen der Psychologen und der Versuche der Pädagogen, insbesondere der Lehre von Montessori oder der genetischen Epistemologie von Jean Piaget, paßte sich die Katechese dem Alter an: sie nahm Rücksicht auf die Wahrnehmungsstufen, vertiefte sich entsprechend dem Wachstum der Intelligenz, wandte sich an die Kinder in einer ihnen gemäßen Sprache

und achtete darauf, die Jugendlichen von einem notwendig begrenzten Unterricht zum Reflexionsstand der Erwachsenen zu führen. Dies ist der Geist des sogenannten progressiven Katechismus. Er geht in die gleiche Richtung wie die Pastoraltheologie, die unter Berücksichtigung des sozialen Milieus entworfen und praktiziert wird.

Durch die verschiedensten Bereiche hindurch dominierte die gleiche Inspiration in den Jahren 1945–1960, nachdem sie zunächst auf starken inneren Widerstand und dann auf das Mißtrauen der römischen Autoritäten gestoßen war. Sie zielte darauf, die Erfahrung auf Kosten der Abstraktion aufzuwerten und, wie man sagt, das Leben des Glaubens und das konkrete Leben des Menschen in Betracht zu ziehen.

■

Diese Rückkehr zur Realität hätte, wie zu anderen Zeiten, eine bedingungslose Annahme jeder Realität sein und einhergehen können mit einer Sakralisierung der Strukturen, mit denen die Geschichte zufällig die christliche Wirklichkeit verbunden hatte. Es hat sich jedoch ganz im Gegenteil im Laufe der letzten drei oder vier Jahrzehnte eine Bemühung um kritische Analyse und Distanz herausgestellt, die vielleicht der Leitfaden ist für jede christliche Betrachtung über die zeitlichen Gegebenheiten und ihre Verbindungen mit dem Christlichen.

Die Bewegung hatte ursprünglich aus Anlaß der politischen Allianzen begonnen. Schon die Aufforderung Leos XIII., sich wieder der republikanischen Form der Regierung anzuschließen, hatte die Katholiken veranlaßt, sich über die Verbindungen zwischen Religion und politischen Regime Gedanken zu machen: die Wiedervereinigung (»Ralliement«) erforderte eine gewisse Relativierung der Wahl in dieser Hinsicht. Danach verstärkte die Verurteilung der »Action française«, die Verteidigung der Religion mit Wiedereinsetzung der Monarchie gleichsetzte und vielen Gläubigen als der politische Ausdruck ihrer Treue zur Kirche erschien, die Trennung zwischen dem Glauben und den konservativen Kräften der Gesellschaft. Sie wurde ohne Zweifel begünstigt durch das Fehlen einer konfessionellen Partei. In der Tat hat es in Frankreich, im Gegensatz zu den meisten seiner Nachbarländer, nie eine Partei gegeben, die sich als Instrument der Kirche verstanden oder für welche die Hierarchie geworben hätte. Selbst das 1944 gegründete »Mouvement Républicain Populaire«, das man oft den christlich-demokratischen Parteien näherbringen wollte, blieb, wenn es sich auch aufgrund seiner Ideen und Sympathien dieser Familie zuordnen läßt, davon abgesetzt durch seinen Willen zur Unabhängigkeit gegenüber religiösen Autoritäten wie durch die Tatsache, daß es immer nur einen Bruchteil der katholischen Wählerstimmen erhalten hat. Das Ergebnis dieser Entwicklung sollte die gemeinsame und öffentliche Stellungnahme des französischen Episkopats im Jahre 1972 zugunsten eines politischen Pluralismus der Christen sein: es gibt kein politisches Regime, das im Wesen christlich ist, und die Christen haben eine große Freiheit der Wahl zwischen allen Parteien, ohne Ausschluß gewisser Formen des Sozialismus.

Dies betraf zuerst das Gebiet der wirtschaftlichen und sozialen Organisation. Eine Folge davon war die Aufgabe der Gesellschaftslehre durch die Kirche. Wenn ihre Ausarbeitung eine positive Wirkung zwischen 1891 (Veröffentlichung der Enzyklika *Rerum novarum*) und 1940 hatte, den Katholizismus vom Liberalismus

und vom Kapitalismus zu trennen und den Katholiken bewußt zu machen, daß ihr Glaube Folgen für ihre Überzeugungen und ihr Verhalten in der Gesellschaft mit sich bringt, so erkannte man nach 1945 noch klarer, daß die Kirche keine Doktrin und kein Aktionsprogramm zu erstellen hat. Ihr Auftrag ist ein anderer und ihre Rolle ist woanders zu suchen: in der Erziehung des Gewissens und in der Wiederholung einiger moralischer Grundforderungen. Es ist daher den Katholiken erlaubt, ganz nach ihren Neigungen oder ihren Analysen zwischen den verschiedenen Organisationsformen der Wirtschaft und der Gesellschaft zu wählen — vorausgesetzt, daß gewisse Grundvoraussetzungen im Hinblick auf die Freiheit der Person und die Gerechtigkeit beachtet werden.

Die gleiche Analyse hat ihrerseits auch die Kultur und die Zivilisation betroffen. Hatte man sich nicht seit Jahrhunderten daran gewöhnt, die westliche Zivilisation und das Christentum für solidarisch zu halten, aufgrund der historischen Bindungen, die im Laufe von fünfzehn Jahrhunderten gemeinsamen Lebens entstanden waren? Es gab nur eine Zivilisation, die diesen Namen verdient hatte, die Zivilisation Westeuropas, und es war kein Zufall, daß diese auch gleichzeitig die christliche Zivilisation war. Kolonisation und Evangelisation waren im gleichen Schritt gegangen: sie waren solidarisch in ihren Inspirationen wie in ihren Interessen. Es ist gerade diese Identifikation, die die Katholiken Frankreichs gezwungen waren, in Frage zu stellen, einmal wegen der äußeren Umstände und zum anderen aus innerer Logik. Was die Umstände angeht, so haben die Kriege, die Frankreich während sechzehn Jahren von 1946 bis 1962 unterhielt — zuerst in Indochina, dann in Nordafrika — auf sehr dramatische Art in die Politik und in die ideologischen Kontroversen das Problem der Entkolonialisierung und der Beziehungen zwischen Europa und den anderen Kontinenten, zwischen der westlichen Zivilisation und der anderer Völker, eingebracht. Die Katholiken entdeckten die Existenz anderer Kulturen und zur gleichen Zeit die Relativität der ihren; sie konnten sich auch von der Legitimität des Anspruchs anderer Völker auf Selbstbestimmung und Unabhängigkeit überzeugen. Die Hierarchie hat mehrfach interveniert, um das Zurückgreifen auf bestimmte Methoden zu verurteilen. Die französischen Katholiken haben sich so den Einsichten und Lehren der Päpste über die Emanzipation der eingeborenen Christen, die Errichtung von eigenständigen Kirchen, die Gründung nationaler Episkopate und die Internationalisierung der kirchlichen Institutionen angeschlossen. Das Evangelium und die Kirche wurden auf diese Weise in ihrer Transzendenz über die Kulturen und die Zivilisationen sichtbar.

Von ihrem Bezug auf kontingente, zeitliche, politische, soziale und kulturelle Realitäten hat sich schließlich die kritische Analyse zu Realitäten hingewandt, die dem Glauben enger verbunden sind: die Moral und die Religion. Dies muß näher präzisiert werden. Seit Jahrhunderten war die Glaubenserziehung untrennbar von der moralischen Erziehung: sei es, daß die Familien in der Religion die sicherste Methode sahen, dem Kind gute Sitten zu vermitteln, sei es, daß man der Ansicht war, die religiöse Erziehung müsse sich über die Bildung guten Benehmens vermitteln und die Übereinstimmung mit den Zehn Geboten sei ein Test für die Wahrhaftigkeit des Glaubens. Aber diese Identifizierung hatte ihre Nachteile. Sie lief darauf hinaus, daß die Botschaft der Offenbarung zu einem Code von guten Sitten und gesellschaftlicher Konformität degradiert wurde. Als Reaktion auf die-

sen Moralismus, auf den jede moralische Unterweisung hinauszu laufen droht, wurde die Betonung mehr auf die Liebe als auf die Satzungen gerichtet, und man bemühte sich, den Abstand zwischen dem Glauben und der Moral zu unterstreichen, um die Transzendenz des Christentums über die Moralphilosophie besser begründen zu können.

Letztes Stadium dieses Prozesses der Betonung der Eigentümlichkeit des Glaubens durch Loslösung: die Unterscheidung zwischen Glaube und Religion. Über lange Zeit wurde das Christentum von seinen Gläubigen akzeptiert und von seinen Gegnern bekämpft als ein globales System, dem man nur voll und ganz angehören konnte oder das Antwort auf alle Fragen enthielt. Das war eine Art von Ideologie, die eine Erklärung der Welt anbot, eine Kosmologie und eine Philosophie der gesellschaftlichen Ordnung enthielt, die eine Politik vorschrieb und Verhaltensregeln gab. Alles war verbunden und hatte Teil an dem gleichen Charakter von Unfehlbarkeit und Sakralität. Das ist es, was man unter Religion versteht, wenn man akzeptiert, sie vom Glauben selbst abzusetzen. Die Reflexion über die Sprache hatte ebenfalls gezeigt, wie ungenau jede Formulierung des Glaubens das wiedergibt, was sie behaupten will: auch die Formulierungen müssen also mit einer gewissen Zurückhaltung betrachtet werden. Der Glaube kann dabei nur an Klarheit und an Transzendenz gewinnen.

*

In den letzten dreißig Jahren ging eine weitere Entwicklung zu Ende, deren Beginn auch in der vorhergehenden Periode liegt: die der Beziehungen zwischen der Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft. Während langer Zeit waren ihre Beziehungen die von zwei rivalisierenden Mächten gewesen, die sich mehr schlecht als recht um die Seelen stritten. Die Kirche mit ihrem Selbstverständnis einer eigenständigen Gesellschaft in ihrer Ordnung stellte innerhalb der Nation und gegenüber dem Staat eine organisierte Gesellschaft dar, in Disziplin gehalten von ihrer eigenen Regierung, deren Forderungen und Druckmitteln. Von dem Augenblick an, wo sie die Hoffnung aufgegeben hatte, ihre Meinung durchzusetzen und auf Mithilfe der staatlichen Macht rechnen zu können, um allen ihre Gebote aufzuerlegen, hatte sie sich auf sich selbst zurückgezogen, in verdrießlicher und defensiver Haltung, und sich mit Ausdauer und einigem Erfolg daran gemacht, eine Sondergesellschaft aufzubauen, mit einer umfassenden Gesamtheit von Institutionen, die die Gläubigen von ihrer Geburt bis zu ihrem Tode begleiten. Die Isolierung, in die dieses System und diese Geisteshaltung die Katholiken führte, war einmal die Folge ihrer prinzipiellen Feindseligkeit gegenüber der modernen Gesellschaft und zum anderen der von den Machthabern gegen sie ausgesprochenen Ausschluß.

Die dreißiger Jahre hatten begonnen, die Isolierung des katholischen Gettos aufzuheben. Aber mit dem Zweiten Weltkrieg überstürzte sich diese Bewegung. Obgleich der Episkopat eine große Loyalität gegenüber dem Marschall Pétain und seiner Regierung ausgesprochen hatte, führte die Teilnahme vieler Katholiken, Priester und Laien, an der Résistance dazu, daß auch die letzten Verdachtsmomente der Demokraten hinsichtlich einer ehrlichen Annahme der Demokratie und der Republik durch die Christen beseitigt wurden. Der Ausschluß, der sechzig Jahre

lang jeden überzeugten Katholiken von der Macht ferngehalten hatte, wurde endgültig aufgehoben. Die Katholiken wurden in das politische Leben als vollwertige Bürger reintegriert. Sie selber entschlossen sich dazu, eine Politik der Präsenz in den Institutionen zu betreiben, und viele betrachteten das soziale oder das politische Engagement als logische Fortsetzung ihrer religiösen Überzeugung.

Die religiöse Frage, die seit der Revolution einen zentralen Platz in politischen Debatten hatte, hörte auf, eine politische Frage zu sein. Sie war während anderthalb Jahrhunderten der Stein des Anstoßes gewesen, der rechts und links getrennt hatte, und zwar so weit, daß sie wichtiger war als die gesellschaftliche Zugehörigkeit oder das Einkommen. Nun hörte sie auf, ein entscheidender Anhaltspunkt zu sein. Andere Probleme waren wichtiger geworden. Der Streit zwischen »Laien« und »Klerikalen« interessierte die öffentliche Meinung kaum noch, da sie nicht mehr an eine reale Gefahr seitens des Klerus glaubte. Die Kirche, der die Grundfreiheiten nicht mehr verwehrt wurden, war nicht mehr versucht, sich lobbyistisch zu formieren oder sich in Wahlschlachten zu engagieren. Sie konnte sich über die politischen Parteien erheben. Ein einziger Streitpunkt blieb bestehen: die Koexistenz zweier Erziehungssysteme, des staatlichen und des katholischen, und der Anspruch der privaten Erziehung, von der öffentlichen Macht eine finanzielle Hilfe zu bekommen. Aber obgleich dieser Schulstreit seit 1945 mehrfach aufgelebt ist, scheint es doch nicht ungerechtfertigt, ihn als Randerscheinung und Überbleibsel zu betrachten.

Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung hat die Kirche die theologische Reflexion über sich selbst vertieft: Freigeworden von Sorgen, die ihr aus ihrer prekären oder benachteiligten Lage erwachsen, konnte sie jetzt besser ihre spezielle Aufgabe und ihre Rolle in der gegenwärtigen Gesellschaft erfassen. Das Jahr 1945 markiert mit einer Erklärung der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe über den Begriff des Laientums (»Laïcité«) einen grundlegenden Abschnitt: anstelle einer globalen Verurteilung des Begriffs gibt sie präzise Unterscheidungen. Sie definiert vier verschiedene Möglichkeiten, von denen zwei als akzeptabel und vereinbar mit der Treue gegenüber der Kirche beurteilt werden. Die Kirche verzichtet darauf, die Gesellschaft zu beherrschen und erkennt deren Unabhängigkeit an. Sie geht noch weiter und akzeptiert die Säkularisation der Gesellschaft, indem sie darauf verzichtet, ihre Glaubenslehren als allgemeingültige Werte aufzuzwingen. Die Säkularisation wird anerkannt als der Gegenwert der Freiheit des Gewissens, Ausdruck des Rechts eines jeden, seinen Glauben zu wählen, und Folge des Pluralismus der Überzeugungen.

Die Kirche Frankreichs hat, ermuntert vom Konzil, auf die traditionelle Konzeption verzichtet, die sie als eine Macht betrachtete, welche der bürgerlichen Gesellschaft ihre Gesetze diktieren und ihren Gläubigen eine Strategie und eine Disziplin aufzwingen konnte. Die Betonung von Dienen und Armut hat eine tiefgreifende Änderung in ihrer Haltung hervorgebracht: sie hat Abstand gewonnen gegenüber politischen Engagements und handelt nicht mehr als eine homogene Körperschaft. Sie überläßt den Christen die Verantwortung zu handeln, wie sie es für richtig halten. Diese wiederum haben aufgehört, sich wie dienstbereite Soldaten zu fühlen in einem von der Hierarchie entworfenen Aktionsplan. Es ist aus eigenem Willen, auf eigenes Risiko und Gefahr, wenn sie sich in der Politik enga-

gieren. Da sie sich nicht mehr auf eine gemeinsame Doktrin berufen und für ein bestimmtes Programm schlagen können, benutzen sie ihre Freiheit und praktizieren diesen Pluralismus, den die Kirche als legitime Folge der weltlichen Wahl und des Ausdrucks der Transzendenz des Glaubens über die Strukturen der Gesellschaft anerkannt hat.

Die Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft sind also nicht mehr gezwungene Beziehungen von Macht zu Macht. Wenn die Kirche trotzdem weiterhin eine Rolle spielt, so ist ihr — noch immer bedeutender — Einfluß mehr der eines Ferments, das durch seine Präsenz wirkt, als das Ergebnis einer zahlenmäßigen oder strategischen Überlegenheit.

*

Die letzte der Entwicklungslinien betrifft die inneren Beziehungen in der Kirche zwischen Priestern und Laien, Pfarrern und Gläubigen. Diese jüngere Entwicklung führt uns auf Fragen, die die Beobachtung der Gegenwart aufwirft. Selbst wenn es möglich ist, hierzu einige Vorläufer zu entdecken in den Krisen, die den Katholizismus zwischen 1945 und 1960 geschüttelt haben, hat sich diese Veränderung doch hauptsächlich seit dem Ende des Konzils bemerkbar gemacht. Sie betrifft die Ausübung der Autorität, die Art der innerkirchlichen Beziehungen, das Leben der Kirche, indem sie das traditionelle System hinfällig machte, das auf Unterordnung des christlichen Volkes unter eine Autorität ohne Mitbestimmung oder Kontrolle gründete.

Diese Änderung nimmt ihren Ursprung zugleich in der allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft und in der Bewegung innerhalb der Kirche selbst. Das allgemeine Streben nach persönlicher Autonomie, die Forderung, über sein Privatleben zu bestimmen, wie man es für richtig hält, ziehen die Ablehnung von Zwang, von externer Autorität und die Infragestellung auferlegter Normen nach sich. Man lehnt sich auf gegen die Institution, die in den Augen freiheitlichen Strebens den Fehler hat, der individuellen Initiative gegenüber älter und überlegen zu sein: sie ist ein Erbe vorhergegangener Generationen und scheint dem individuellen Willen eine höhere Ordnung aufzuzwingen. Nicht nur die Kirche kennt solche Reaktionen: jede Autorität, jede Institution steht heute im Zielfeld der gleichen Feindseligkeiten — sei sie politisch, wirtschaftlich, rechtlich, universitär oder militärisch. Und viele Christen verzeihen es der Kirche nicht, daß auch sie eine Gesellschaft, eine Institution ist, Macht hat und Autorität ausübt.

Im Falle der Kirche bezieht sich die Kritik auch auf besondere Betrachtungen, auf religiöse Gründe, die nicht ohne Verbindung sind mit einigen der oben gemachten Feststellungen. Die Wiederaufwertung der konkreten Erfahrung mußte als Folge den Mißkredit des juristischen Gesichtspunktes haben; die Gemeinschaft mußte die Institution in den Hintergrund drängen. Die Aufgabe des Anspruchs der Kirche, die Gesellschaft zu regieren, und die Entdeckung des Minderheitscharakters der Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft durch die Katholiken haben zu einer Abschwächung des Phänomens Autorität beigetragen. Die *Constitutio Lumen gentium* und die Definition der Kirche als Volk Gottes haben die Weichen für eine neue Ekklesiologie gestellt. Statt damit zu beginnen, innerhalb

der Kirche Kategorien zu unterscheiden, die durch ihren Stand bestimmt und durch ihre Funktionen auf einer hierarchisch angeordneten Leiter festgelegt sind, geht sie von der allgemeinen Anerkennung eines Volkes aus, dem alle angehören, und spricht erst danach von Differenzierungen. Von einem solchen Umschwung der Perspektive mußten die praktischen Beziehungen und die Verhaltensweisen selbstverständlich einen Gegenschlag erhalten.

Man hat außerdem gesehen, daß die Katholiken, die Glieder zweier Gesellschaften sind, heute nicht mehr ihre Anwesenheit in der politischen Gesellschaft verstehen, als seien sie eine getrennte Körperschaft, die völlig einheitlich handelt: sie verstehen sich als im Teig gelöstes Ferment. Von daher fühlen sich die Katholiken — wenigstens ein Teil von ihnen — wohler in kleinen Gemeinden als im umfassenden Ganzen der Kirche.

Der letzte Aspekt der Transformation der internen Beziehungen greift eine der Schwierigkeiten der Methode auf, die am Anfang dieser Studie aufgeworfen wurden: das fortschreitende Verwischen der Grenze, die früher die gläubigen Katholiken von ihren Landsleuten trennte. Sie war genau so offensichtlich vorhanden, wie sie auch starr war: zu Zeiten, in denen die katholische Gemeinschaft vollständig unter dem Hirtenstab ihrer Pastoren zusammengefaßt war, in einer Abwehrhaltung zur Verteidigung ihrer Freiheiten. Es gab damals für alle, die der Kirche angehörten, selbstverständliche und offensichtliche Anzeichen: die Treue, die Vorschriften der Kirche einzuhalten, die Häufigkeit der Teilnahme an den Sakramenten und der Gehorsam gegenüber den Vorschriften der Hierarchie in Hinsicht auf die Politik. Heute ist die Situation eine völlig andere. Viele Gläubige befreien sich von dieser oder jener Verpflichtung, ohne jedoch mit der Kirche zu brechen. Der Episkopat interveniert kaum noch auf autoritativem Wege oder mit Verurteilung. Die äußeren Zeichen verlieren an Bedeutung, die Umrisse der Gemeinde verwischen sich, und die Grenze ist durchlässig geworden, in dieser oder jener Hinsicht. Für den Beobachter, der eifrig nach festen Gegebenheiten sucht, ist die gegenwärtige Situation, die die Kirche von dem Modell administrativer Gesellschaften entfernt, unbequemer; dem Geist des Evangeliums ist sie jedoch ohne Zweifel näher. Das Gleiche kann wahrscheinlich für alle Veränderungen gesagt werden, die wir aufgegriffen haben: alle hatten, wenigstens in ihrem geistigen Aufbruch, den Sinn, das Leben, die Organisation und das Verhalten der Kirche ihrer geistigen Mission besser anzupassen.

Soll das bedeuten, daß die Bilanz dieser dreißig Jahre mit einem völlig positiven Ergebnis abgeschlossen werden kann? Es gibt keine Entwicklung ohne Gegenströmung, und alle glücklichen Initiativen, die wir aufgezeigt haben, haben ihre Kehrseite. Besonders, und ich habe gleich zu Anfang darauf hingewiesen, ist es nicht möglich, die Bilanz unter eine Entwicklung zu ziehen, die noch nicht abgeschlossen ist, und die, in unseren Augen, ihren Rhythmus zu beschleunigen scheint, um uns wer weiß wohin zu führen. Sie enthält ganz sicher mehr Fragen als Gewißheiten. Man wird also kaum erstaunt sein, wenn dieser Entwurf einer Bilanz mit der Aufzählung einiger Fragen abschließt, deren Antwort den französischen Katholizismus für das Ende des zwanzigsten Jahrhunderts beschreiben wird.

Die französischen Katholiken praktizieren einen Pluralismus, der fast grenzenlos ist; aber er ist im Grunde mehr ein Nebeneinanderstellen der Gegensätzlich-

keiten als die Annahme der Verschiedenheit im Gefühl völlig relativer Wahlmöglichkeiten. Wie kann man gleichzeitig diese Vielfalt und die Einheit des Glaubens, Pluralismus und *Communio* leben? Früher stellte sich dieses Problem kaum: *Communio* bedeutete Einheit und hatte Uniformität zur Folge. Heute ist es notwendig, eine neue Art von Beziehung zu finden zwischen der Einheit und der Vielseitigkeit.

Die französischen Katholiken sind heute der Masse ihrer Mitbürger integriert und haben aufgehört, eine abgetrennte Minorität zu sein. Aber wie kann man den Gewinn dieser gelebten Solidarität erhalten und zugleich eine Besonderheit bewahren, deren Verfälschung oder Verschwinden eine Verarmung für die gesamte Gemeinschaft wäre und ein Verrat an dem, was sie zu katholischen Christen gemacht hat? Es ist das Problem der Gleichartigkeit und der Verschiedenheit, die in der Solidarität erprobt werden.

Diese Probleme betreffen ohne Zweifel nicht nur die Katholiken Frankreichs: sie stellen sich wahrscheinlich in allen Gesellschaften, in denen die Säkularisation weit genug fortgeschritten ist, um das religiöse Phänomen zu relativieren. Der französische Katholizismus erhebt auch nicht den Anspruch, sie besser zu lösen als die anderen, hat auch nicht die Anmaßung, eine Antwort von universaler Tragweite zu finden. Aber seine Originalität ist es wahrscheinlich, mit diesen großen Fragen früher und radikaler konfrontiert worden zu sein. Wer vermag zu sagen, ob seine Erfahrung nicht für andere einige nützliche Lehren enthalten kann?

Lernziel: Vertrauen

Religionspädagogische Erwägungen zu einem Defizit

Von Alfred Assel

I

Zu den häufig aufgegriffenen Passagen von Peter L. Bergers »Auf den Spuren der Engel« gehört die folgende: »Ein Kind erwacht – vielleicht aus schweren Träumen – und findet sich allein, von nächtlicher Dunkelheit umgeben, namenloser Angst ausgeliefert. Die vertrauten Umrisse der Wirklichkeit sind verwischt, ja unsichtbar. Chaos will hereinbrechen. Das Kind schreit nach der Mutter. In einem solchen Augenblick ist der Ruf nach der Mutter, ohne Übertreibung, der Ruf nach einer Hohenpriesterin der Ordnung. Die Mutter – und vielleicht nur sie – hat die Macht, das Chaos zu bannen und die Welt in ihrer Wohlgestalt wiederherzustellen. Genau das tut eine Mutter. Sie nimmt das Kind in den Arm und wiegt es in der zeitlosen Gebärde der magna mater, die unsere Madonna geworden ist. Sie zündet ein Licht an, und warmer, Sicherheit verheißender Schein umgibt sie und ihr Kind. Sie spricht zu ihrem Kind, sie singt ihm ein Schlummerlied. Und der Grundtenor ist auf der ganzen Welt immer

und immer derselbe: »Hab' keine Angst; alles ist in Ordnung; alles ist wieder gut«. Das Kind schluchzt vielleicht noch ein paarmal auf und gibt sich allmählich zufrieden. Sein Vertrauen zur Wirklichkeit ist zurückgewonnen, und in diesem Vertrauen kann es wieder einschlafen.«¹ – Eine eindimensionale und auf pure Faktizität reduzierte Weltsicht müßte diese mütterliche Geste und ihren Ausgesinn als Lüge entlarven, »weil der Trost, den sie (sc. die Mutter) gibt, über sie und ihr Kind, über die Zufälligkeit der Personen und der Situation hinausreicht und eine Behauptung über die Wirklichkeit als solche enthält«.² Einem mehrdimensionalen Wirklichkeitsverständnis kann sie zur Chiffre von Transzendenz werden und zum befreienden Erfahrungsanhalt von Geborgenheit in einem tragenden und umfassenden Sinne. Dann wäre »die Rolle, die Eltern ihrem Kind gegenüber annehmen« – ob sie das mit Bewußtheit tun oder nicht – »... die von Repräsentanten nicht nur irgendeiner Gesellschaftsordnung, sondern von Ordnung als solcher, jener Grundordnung (. . .) der Welt (. . .), daß unser Vertrauen einen Sinn hat ...«³

Die von Johann Heinrich Pestalozzi mehr intuitiv erkannte⁴ – im wahrsten Wortsinne – *grundlegende* Bedeutung der Kind-Mutter-Beziehung in der frühkindlichen Phase weisen Psychologie und Verhaltensbiologie des Kindes als durch verlässliche Befunde gesicherten Forschungsbestand aus⁵. Das durch die geglückte Kind-Mutter-Beziehung gelegte »Urvertrauen« ist von prägendem Einfluß für die Persönlichkeitsentwicklung des Menschen und seine Vertrauensfähigkeit in die Lebbarkeit der Welt. Es ist bekannt, welche breite Rezeption diese Erkenntnisse in der Religionspädagogik gefunden haben. Insbesondere neuere Entwürfe zur (religiösen) Kleinkindererziehung und die Elternbildung haben daraus Gewinn gezogen.

II

Nun ist aber gerade diese Fähigkeit zum Vertrauen in die »Lebbarkeit« der Welt für den heutigen Menschen zur Frage geworden. Damit soll nicht schon der banale Hoffnungsverlust aufgewertet werden, der eine von Wohlstand und sozialen Sicherungen verwöhnte Zeitgenossenschaft überkam, als Machbarkeitswahn und Fortschrittseuphorie auf harte Grenzen stießen. Es gilt jedoch: Die Erfahrungen der Ungeborgenheit und des Sinnverlustes brauchen heute nicht

¹ P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt 1970, S. 82.

² Ebd., S. 82 f. (im Original hervorgehoben).

³ Ebd., S. 83.

⁴ Vgl. besonders J. H. Pestalozzi, Wie Gertrud ihre Kinder lehrt (1801). Sämtliche Werke, hrsg. von A. Buchenau/E. Spranger/H. Stettbacher, Bd. 13. Berlin/Leipzig 1932, S. 341 ff. Ders.: Das Buch der Mütter oder Anleitung für Mütter, ihre Kinder bemerken und reden zu lehren (1803). Sämtliche Werke, Bd. 15. Zürich 1958, S. 341 ff.

⁵ Vgl. z. B. R. Spitz, Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen. Stuttgart ³1960; E. H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart ⁴1971; ders., Identität und Lebenszyklus. Frankfurt ²1974; B. Hassenstein, Verhaltensbiologie des Kindes. München/Zürich 1973.

mehr im existenzphilosophischen Abstraktbereich erörtert zu werden. Vertrauensunfähigkeit, Sinnleere, »jene mutlose Müdigkeit des Geistes, die dem Menschen zuflüstert, daß es sich nicht verlohne, sich anzustrengen, weil doch alles verloren sei«, — wie Otto Friedrich Bollnow mit Verweis auf Kierkegaard den Zustand der Hoffnungslosigkeit charakterisiert⁶ —, allgemeines Mißtrauen sind vielen Menschen zur Grundstimmung geworden.

Nun gilt auch hier, daß sich Verhalten und Einstellung der Erwachsenen nahezu ungebrochen auf Kinder und Jugendliche hin abbilden. Das heißt aber, daß neben der »entwicklungsnormalen« Vertrauensverunsicherung des Heranwachsenden mit einer *zeittypischen* Vertrauensbeeinträchtigung gerechnet werden muß. Vielleicht weist es bloß begrenzte Informiertheit aus, wenn für dieses Problem in der neueren pädagogischen und religionspädagogischen Literatur nur geringes Interesse ausgemacht wird. Konkret und aktuell stellt sich jedenfalls das Problem in der Erziehungspraxis (der Familie und der Schule) und in der Erziehungsberatung.

In einigen seiner Vorträge der letzten beiden Jahre variiert Hartmut von Hentig seine These »Kinder sind heute anders«⁷. Das Assoziationsspiel mit Alexander und Margarete Mitscherlichs Buchtitel⁸ beschert ihm eine griffige Formel zur Grundcharakteristik dieser heutigen Heranwachsenden: ihre »Unfähigkeit zu trauen«⁹. Dem steht nur scheinbar entgegen: »... Die an unverarbeiteten Eindrücken reiche, an Halt, Begründung, verstandener und verantworteter Ordnung arme und vor allem unruhige, friedlose Welt hat ein Bedürfnis nach Verlässlichkeit in den Kindern aufkommen lassen, das alle anderen Bedürfnisse übertrifft...« Deshalb kommt er zu der Forderung: »Erwachsene, zumal Lehrer, müssen heute in erster Linie standhalten, sie müssen den Charakter einer Wand haben..., etwas, das schützt, das immer da ist, an das man sich anlehnen kann...«. Der Erkenntnis »Wir haben den Kindern... eine zu offene Welt zugemutet«, steht dann freilich gegenüber: »Vor zehn Jahren brauchten sie anderes, mußten sie die Erfahrung der nicht-heilen Welt machen, Konflikten ins Auge sehen lernen und wahrnehmen, daß Erwachsene erschütterbar sind und daß das ihren Wert nicht mindert.«¹⁰

Hier hätte eine erste Frage anzusetzen: Die Verhaltensbeschreibung heutiger Kinder und Jugendlicher geschieht auch bei von Hentig unter Merkmalsbestimmungen, die großenteils als *Hospitalismussymptome* zu identifizieren wären. Dies gilt vor allem für die festgestellte Unfähigkeit zu dauerhaften Bindungen bei gleichzeitigem fast hektischem Anlehnungsbedürfnis und beständigem Kampf um Beachtung. Da jede Gegenwartssituation die sie bereitende Geschichte hat, nötigt dies den Zweifel herbei, ob die Erziehung »vor zehn Jahren« wirklich anderes brauchte.

⁶ O. F. Bollnow, Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart 1955, S. 110. Vgl. auch J. Pieper, Über die Hoffnung. München 1949, S. 60.

⁷ H. von Hentig, Was ist eine humane Schule? Drei Vorträge. München 1977, S. 15 u. ö.

⁸ A. und M. Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München 1967.

⁹ H. von Hentig, a.a.O., S. 97.

¹⁰ Ebd., S. 121.

Die vor zehn Jahren ja doch unter pädagogischer Programmatik geplanten und gebauten Großschulsysteme sind, begünstigt auch durch ihre zumeist architektonische Dürre, zu »affektiven Wüsten« geraten. Die Schüler sind in ihnen im doppelten Sinne »ortlos« geworden. Sie hasten nach jeder Stunde in einen anderen Unterrichtsraum, und sie begegnen im Laufe eines Unterrichtsvormittags nicht selten fünf oder gar sechs Lehrern. Die unterrichtlich häufig und mit Absicht zur Vermiesung oder zu völliger Destruktion geratene Erfahrungsvermittlung der sogenannten »nicht-heilen Welt« hat das Sinn- und Sicherheitsbedürfnis der Kinder verraten. Sie hat ihnen die Welt noch weniger Bergungsreste zerstört, ohne ihnen eine andere lebbare dafür zu geben.

Die Anleitung zum Wahrnehmen von *Konflikten* hat sich ebensowenig um das naturhafte Sicherheitsbedürfnis der Kinder gekümmert und hat orientierungstiftende Ordnungsvorgaben als Repressionsinstrumente denunziert.

Schließlich hat die Erkenntnis der *Erschütterbarkeit* der Erwachsenen viele dieser Erwachsenen selber noch tiefer verunsichert als die Heranwachsenden. So boten sie statt der stützenden Wand, auch der Wand, gegen die man treten kann und die dennoch nicht umfällt, sondern standhält und Widerstand leistet, häufig nur noch die Anbiederung und gaben diese als Partnerschaft aus.

III

Verstörungen und Schulangst vieler Kinder und Jugendlicher, die durch Leistungsüberforderungen eines intellektualistisch enggeführten Unterrichts verursacht werden, haben schon länger die gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Das Schlagwort vom »Schulstreß« hat Hochkonjunktur. Ob sich in dessen Beschwörung nur immer seriöse Motive versammeln, sei dahingestellt. Nicht zu bezweifeln ist jedoch, daß es ihn gibt. Es sei aber die Behauptung gewagt, daß er tiefere Ursachen habe als nur die fehleingeschätzte und kognitiv enggeführte Leistungsfähigkeit der Kinder. Es gibt auch eine Überforderung der Problem- und Konfliktfähigkeit der Heranwachsenden, eine Überforderung ihres Entscheidungsvermögens, die zu Verunsicherungen führen, welche die Personentwicklung schädigen können.

Die folgenden Ausstellungen beschränken sich auf den Religionsunterricht. Dies heißt beileibe nicht, daß die dabei anzusprechenden Probleme nur Spezialnöte dieses einen Faches seien. Dieses kann exemplarisch stehen für die meisten Fächer der Schule. Bei manchen Spielarten des sogenannten problemorientierten Religionsunterrichts drängt sich im Blick auf Intentions- und Themenwahl und Verfahren der Eindruck auf, es handele sich hier eher um einen *lehrer*problemorientierten Unterricht als um einen *schüler*problemorientierten. Es ist pädagogisch taktlos und überdies infantil, wenn Schüler zum Publikum des Existenz- oder Kirchenkollers ihres Lehrers verzweckt werden. (Man könnte hier gleich zutreffend Staats- oder Gesellschaftskoller einfügen!) Damit ist natürlich nicht ein Unterricht gemeint, der über gemeinsam bedrängende Fragen dem Schüler die wichtige Erfahrung der Solidarität des Miteinander-Fragens und -Suchens eröffnet. Es wird auch nicht das Wort einem domestizierten Religionsunterricht

geredet, der das kritische Hoffnungsangebot des Evangeliums zur bloßen Wohl-anständigkeitslehre nivelliert, und der alle Antworten schon hat, bevor überhaupt Fragen gestellt sind. Ebenso wenig soll zum Rückzug in privatistische Innerlichkeit geblasen werden. Den Schüler problemoffen, frage- und urteilsfähig zu machen, gehört zu den zentralen Aufgaben eines der Selbstwerdung des Schülers verpflichteten Religionsunterrichts. Aber ebenso muß dieser Unterricht Grundantworten und Grundsicherheiten vermitteln und erschließen¹¹. Das Wissen um und die Erfahrung von Grundübereinkünften und die aus ihnen gewonnene Sicherheit als Vertrauensfähigkeit in die Menschen und in das Leben sind für das Kind und für den Jugendlichen unverzichtbar, wenn diese in ihrer Personwerdung nicht Schaden nehmen sollen. Sie bedürfen geradezu lebensnotwendig der verlässlichen Antworten und der diese in ihrer Verlässlichkeit bezeugenden Menschen. Schon verlässliches und begründetes Wissen hat vertrauensbildende Kraft¹². Was freilich an diesem Wissen im Ernstfall »dran« ist, was es trägt, das erkennt der Schüler nicht schon durch Sacheinsicht, sondern durch die Verlässlichkeit dessen, der dieses Wissen verbürgt.

Dabei ist freilich zu sagen, daß mit solch kompetentem Wissen mehr gemeint ist als bloße Informiertheit, wenngleich auch diese zu den Zielen des Religionsunterrichts gehört. Vielleicht kann man hier den etwas ungewöhnlichen Ausdruck »Sinnwissen« einführen. Was damit näherhin gemeint ist, soll in Anlehnung an Martin J. Langeveld verdeutlicht werden. Nach Langeveld gehört zu den Weisen kindlicher Sinnsuche vornehmlich die Frage. Dabei ist das Kind »mit einer Antwort schnell zufrieden, ist also nicht primär kritisch prüfend. Aber man darf das Ganze dieser kindlichen Sinngebungen nicht aus dem Ganzen der kindlichen Lebensform lösen. Die kindliche Lebensform ist u. a. gekennzeichnet durch die Grundtatsache, daß das Kind nur in einer *sicheren* Welt leben und die ihm angeborenen Möglichkeiten zum Guten verwirklichen kann. Es will deshalb auch viel wissen, weil es die Erwartung hegt, in diesem Wissen schließlich Sicherheit und damit Geborgenheit zu finden. Die kindliche Lebensform ist unvereinbar mit einem Weltbild, das sich letztlich als sinnlos oder gefährlich erweisen sollte. Das Kind nimmt daher, in Übereinstimmung mit seiner eigenen Kleinheit, Schwäche und Abhängigkeit, eine Welt an, die im Grunde *gut* und somit sicher und lebbar ist. Es gibt eine Erziehung — man könnte sie besser eine »Herabziehung« nennen —, die dem Kind schon früh das Vertrauen in den endgültig guten Sinn dieser Welt zu nehmen weiß. Man findet sie tatsächlich bisweilen auch unter dem Mantel einer »religiösen Erziehung«. «¹³

Religiöse Erziehung kann an dem kindlichen Vertrauensbedürfnis in die »Leb-

¹¹ Zum Folgenden vgl. A. Assel: Zum Religionsunterricht »nach der Synode«. Religionspädagogische und pastorale Überlegungen. In: »Lebendige Seelsorge« 27 (1976), S. 193 bis 202, 198.

¹² Die wieder in Gang gekommene Diskussion um einen »neuen Katechismus« (wie immer Titel und Gestalt des Buches dann auch sein mögen) wird sich auch dem hier bezeichneten Problemumfeld öffnen müssen. Vgl. Forum Katechismus. In: »Diakonia« Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche 8 (1977), H. 4, S. 254—280, 255 f.

¹³ M. J. Langeveld, Das Kind und der Glaube. Einige Vorfragen zu einer Religionspädagogik. Braunschweig/Berlin 1964, S. 18.

barkeit« der Welt nicht nur dadurch schuldig werden, daß sie Glauben und Leben trennt oder diese Welt als »Jammertal« vermittelt, um damit die Vertröstung auf ein »besseres Jenseits« attraktiver zu machen. Die heute nicht nur als Ausnahme zu konstatierende Fixierung des (Religions-)Unterrichts bereits in der Grundschule auf »kritische« Hinterfragensansätze, auf Konfliktmodelle und emanzipatorische Strategien steht in der gleichen Schuld. Gerade die Vermittlung und Verbürgung von Grundsicherheiten befähigen das Kind dann auch zum Bestehen der bedrückenden Tatsache, daß »... in diesem Leben und in dieser Welt das Gute öfters nicht triumphiert«, daß »Christus gekreuzigt und Barabbas freigelassen« wurde¹⁴.

Die plurale Verfaßtheit unserer Gesellschaft und die auch darin begründeten Ordnungslabilitäten sind eine Tatsache. Sie müssen im Unterricht gebührend in Anschlag gebracht werden. Ebenso ernst muß aber auch die entwicklungspsychologische Signatur des Kindes- und Jugendalters genommen werden, daß nämlich Kinder und Jugendliche auf einen eng begrenzten und nicht beliebig erweiterbaren Kreis von Personen und der von diesen getragenen Sinndeutungen orientiert sind. Die Nichtbeachtung dieser Tatsache kann bei ihnen nur Irritierung erzeugen. Deshalb muß der Religionsunterricht alle Möglichkeiten partnerschaftlicher Erziehungsübereinkünfte mit Familie und Gemeinden suchen und fördern. Umgekehrt können sich weder Familie noch Gemeinde durch »Delegation« des ihnen eigenen und unersetzbaren Erziehungsbeitrags an die Schule entlasten. Weil der Glaube des Kindes (und des Jugendlichen) auf weite Strecken *Mitglaube* ist, können Familie, Gemeinde und Religionsunterricht ihrer Aufgabe gegenüber den Heranwachsenden nicht in zueinander beziehungslosen Einzelaktivitäten genügen.

Die Persongebundenheit der Sinndeutungen und Wissensgarantien des Kindes und des Jugendlichen macht den begrenzten Wert von bloßer Belehrung und Unterweisung offenkundig. Hier geht es vielmehr um *Vorbildlernen* im strengen Wortverstand. Es zeugt von pädagogischer Entkrampfung, daß man heute wieder ungeschützt von Vorbild und Vorbildlernen reden darf. Daß das zumeist noch in akademisch verhaltener Begrifflichkeit geschieht, nämlich unter den Termini des Imitations- und Identifikationslernens, erschwert vielleicht ein wenig die Verständigung, ist aber nicht wertbeeinträchtigend. Die Konsequenzen, die sich daraus für das Selbstverständnis des Lehrers nahelegen, lassen sich nicht einfachhin in den Begriff des »Rollenwechsels« fassen. So, als habe er nunmehr die Rolle des Unterrichtenden mit der des Erziehers zu tauschen. Eine allzu eilfertige Betonung der primären Erzieherrolle könnte sich auch als Alibi für mangelnde Unterrichtskompetenz entlarven. Die Anerkennung der erzieherischen Autorität bindet der Heranwachsende fast selbstverständlich an die erfahrene Sachkompetenz des Lehrers und nicht umgekehrt.

Der gute Lehrer wußte dies schon immer und hat deshalb beide »Rollen«, die des Erziehers und die des Unterrichtenden, in eine schöpferische Korrespondenz gebracht. Wenn man dem Begriff »Rolle« nicht seine Eindeutigkeit nehmen will, müßte man die hier angesprochene Folgerung für das Selbstverständnis des Lehrers eigentlich als »Rollenverzicht« kennzeichnen. Damit ist gemeint: vertrauens-

¹⁴ Ebd.

stiftendes Vorbildlernen gelingt dort am ehesten, wo der Lehrer sich des Schutzes der Rollen begibt und sich als *Mensch* stellt, gleichsam als »personale Glaubwürdigkeitsgarantie«, eben als Mensch Vertrauen schenkend und Vertrauen verbürgend. Dies gilt ganz besonders für die Wertorientierung des jungen Menschen. Was die Verfasser des Synodenarbeitspapiers »Das katechetische Wirken der Kirche« formulierten, hat über die gemeindliche Katechese und den Religionsunterricht hinaus Gewicht: Für den jungen Menschen »sind Werte weitgehend an Personen gebunden. Deshalb ist es von entscheidender Bedeutung, daß er Wertorientierung über glaubwürdige Mitmenschen gewinnen kann. Menschliche Anerkennung und grundsätzliche Bestätigung der vorhandenen Werte sind Voraussetzungen für jede Form von Forderungen, die jungen Menschen einsichtig und damit annehmbar gemacht werden können.«¹⁵

IV

Der Hinweis mag banal erscheinen: Vertrauensbildung ist nicht zuerst ein curriculares Problem, sondern ein personales. Als ausschließende Alternative stimmt er jedoch nicht. Wenn die Schule überhaupt sich der Aufgabe der Vertrauensbildung zu stellen bereit ist, hat dies auch Konsequenzen für die curricularen Prioritätensetzungen hinsichtlich der Intentionen und Inhalte von Unterricht. Und die Grundformel curricularer Qualifikationsbestimmung, den Schüler »zur Bewältigung von Lebenssituationen« auszustatten, wie Saul B. Robinsohn seinerzeit formulierte¹⁶, ist dabei ebenso neu zu füllen, wie anzufragen ist, ob die in den Lehrplänen ausgegebenen »Bedürfnisse des Schülers« wirklich dessen Bedürfnisse sind oder nur das, was erwachsene Curriculumkonstrukteure dafür halten. Diese Forderung zur Curriculumsrevision möchte beileibe nicht als Plädoyer gegen Bildungsziele wie »Mündigkeit« oder »Kritikfähigkeit« mißverstanden werden. Diese sind unverzichtbar und haben auch (wenn wir unsere Perspektive wieder einschränken) im Religionsunterricht ihren Ort.

Aber eine Erinnerung erscheint nicht überflüssig: Der Begriff »Mündigkeit« leitet sich etymologisch nicht von »mund« her. So ist Mündigkeit nicht schon durch perfekten »Mundgebrauch« verwirklicht, auch wenn dies heute nicht selten der Anschein ist. Das althochdeutsche »munt« (verwandt mit dem lat. »manus«) bedeutet »Hand«, »Schutz«, »Vollmacht«, und meint den reifen Mann, der durch seine Stärke und sein Vermögen Beistand und Beschützer sein, Sicherheit garantieren kann (vgl. die Aufgabe des »Vormunds«). Der Mündige wäre danach der, der seinen Mann zu stehen vermag, aber nicht mit dem Ziel der Durchsetzung seiner eigenen Interessen und Ansprüche; der vielmehr fähig und bereit ist, dem

¹⁵ Das katechetische Wirken der Kirche. Ein Arbeitspapier der Sachkommission IV der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Sonderdruck aus »Synode« 3/1974), 4.1, S. 46. Vgl. auch: Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode . . . (Heftreihe: Synodenbeschlüsse, 8), 4, S. 13 f.

¹⁶ S. B. Robinsohn, Bildungsreform als Revision des curriculum. Neuwied 1969, S. 45.

Hilflosen Schutz und Beistand und Sicherheit zu gewähren. Vielleicht ist auch der biblische Hinweis nicht müßig, daß die im Epheserbrief (4, 11–16) als »volle Mannesreife« beschriebene Mündigkeit meint: »Festhalten an der Wahrheit inmitten weltanschaulicher Haltlosigkeit und Wachstum in dienender, aufbauender Liebe«¹⁷. Beides aber hat entscheidend mit Vertrauensbildung zu tun.

Und eine knappe Bemerkung zur Qualifikation »Kritikfähigkeit«: Der Bundespräsident hat vor einiger Zeit bei seiner Rede zum Tübinger Universitätsjubiläum die Formel von der »kritischen Sympathie« geprägt. Nimmt man diese ganz wörtlich, dann ist damit eine Weise der Kritik gemeint, die ihre Kompetenz und ihr Recht aus der Fähigkeit und der Bereitschaft des »sympathein«, das heißt des Mitleidens gewinnt; aus dem Mitleiden an dem zu kritisierenden Zustand, aus dem Mitleiden an dem zu kritisierenden Menschen. Mitleiden ist vielleicht die tiefste Weise des Verstehens. »Kritische Sympathie« bleibt nicht in der arroganten Distanz des Besserwissenden, sie stellt sich und trägt mit.

V

Einige mehr allgemeine Folgerungen seien noch angefügt:

1. Das Ziel der Vertrauensbildung kann nur verwirklicht werden über eine »konzertierte Aktion« aller Erziehungsbemühungen in unserer Gesellschaft. Deren erstes Ziel muß sein, die Familie und ihre vertrauensbegründende und erzieherische Kompetenz zu stützen. Vertrauensbildung wird mehr noch als im intentionalen im funktionalen Erziehungsgeschehen grundgelegt. Dies gilt besonders für die vertrauensstiftende Akte und Erfahrungen in der frühkindlichen Phase, für deren Einlösung das Geborgenheit gebende Gefüge der Familie unverzichtbar ist. In diesem Zusammenhang besteht freilich auch Anlaß zur Warnung davor, in den »prägungsähnlichen Lernerfahrungen« der frühen Kindheit¹⁸ so etwas wie prädestinative Vorgaben für Gelingen oder Mißlingen personaler Reifung zu sehen. Nicht nur Rudolf Affemann hat mit Nachdruck vor der Fehlannahme gewarnt, »daß Mängel und Fehlentwicklungen der frühen Kindheit unkorrigierbar seien. Prinzipiell ist es auch später noch möglich, blockiertes Leben freizusetzen, neue Lebensmöglichkeiten zu eröffnen und schwache Kräfte zu stärken. Der Lehrer besitzt hierzu mehr Möglichkeiten, als viele glauben...«¹⁹.

Die gerade im Bereich der religiösen Erziehung stark beachtete Bedeutung der Ausbildung des kindlichen »Urvertrauens« und auch der prägenden Kraft, der dem Kleinkind in der Familie gewährten (oder versagten) religiösen Inspiration

¹⁷ R. Egenter, Art. Mündigkeit. In: Lexikon für Theologie und Kirche², Bd. 7. Freiburg 1962, Sp. 680.

¹⁸ Zur Anwendbarkeit des Begriffs »Prägung« für das Entstehen der individuellen Bindung des Kindes an die Eltern vgl. B. Hassenstein, Verhaltensbiologie des Kindes, S. 50.

¹⁹ R. Affemann, Lernziel Leben. Der Mensch als Maß der Schule. Stuttgart 1976, S. 19. Vgl. auch H. A. Zwergel: Religiöse Erziehung und Entwicklung der Persönlichkeit (= Religionspädagogik — Theorie und Praxis, 33). Zürich/Einsiedeln/Köln 1976, S. 29.37 u. ö.

darf nicht zum bloßen Negativargument geraten. So, als sei etwa das um das »Urvertrauen« betrogene Kind für sein ganzes Leben der Glaubensunfähigkeit verfallen. Und als sei späterer Religionsunterricht schon deshalb zur Wirkungslosigkeit verurteilt, weil die religiöse Eröffnung in der Familie ausgefallen ist. Schließlich ist »Urvertrauen« nicht schon Glaube, sondern dessen »naturale Pfropfstelle«. Und auch »Urvertrauen« bedarf des Weiterwachsens in die personalen Vertrauensgestalten des Menschen. Für Pessimismus oder gar Fatalismus in der (religiösen) Erziehung geben die Erkenntnisse über die Bedeutung frühkindlicher »Prägearfahrungen« und des »Glaubenslernens« durch Mitleben in der Familie keinen berechtigten Grund, wohl aber für größte pädagogische Sorgsamkeit, wenn es darum geht, Versagungserfahrungen zu beheben.

2. Die Aufgabe der Schule im Falle der Vertrauensbildung ist subsidiär. Die Schule ist auch hier in ihren Möglichkeiten begrenzt. Die derzeitigen Forderungen nach »Pädagogisierung der Schule«, nach ihrer »Humanisierung«, nach der »Wiedergewinnung des Erzieherischen« haben breite Zustimmung gefunden. Sie signalisieren eine über die Schule hinausreichende Bedarfslage. Trotz ihrer Eingängigkeit sind sie aber fürs erste nicht mehr als Leerformeln, die der Identifikation aus den Wertsetzungen der Gesellschaft bedürfen und diese Wertsetzungen gleichzeitig in ihrer pluralistischen Diffusion und Aussagearmut befragen. Wenn »Pädagogisierung der Schule« bedeutet, daß künftig auch das »soziale Verhalten« des Kindes zum wichtigen Beurteilungsgegenstand in neuen Zeugnisregelungen für die Grundschule wird²⁰, dann birgt dies die Gefahr einer weiteren Totalisierung der Schule und kann in Konsequenz zur Zerstörung des noch vorhandenen Restvertrauens führen. Wenn dabei etwa Anlehnungsbedürftigkeit, Schüchternheit, Hilfeverwiesenheit in den Geruch von Negativkriterien geraten, stellt sich nicht nur die Frage nach der Beurteilungsobjektivität. Derartige Beurteilungspraktiken laufen Gefahr, entweder das Kind in einen unlösbaren Konflikt zwischen familiärer und schulischer Erziehungssituation zu bringen (es sei denn, über die Herstellung der Uniformität dieser Erziehungsfelder bestehe schon gesellschaftliches Einvernehmen!) oder aber sie fördern zwangsläufig Anpassung und Heuchelei. Beides aber ist der Tod der Vertrauensfähigkeit.

Religionspädagogen haben in der Vergangenheit einige Erfahrungen mit der Ausbildung eines sogenannten »Religionsstunden-Ichs« bei Kindern machen können, das sich in »schablonisierte(n) Antworten«²¹ und Verhaltensweisen äußerte. Die Kinder sagten und taten, wovon sie meinten, es werde von ihnen erwartet und mache dem Lehrer Freude. Bei der Grundbedürftigkeit des Kindes nach Anerkennung und Zustimmung durch den Lehrer ist dies nicht verwunderlich. Der »Selbstwerdung« der Kinder war dies nicht förderlich. Wenn man aber diese ehrlich zum Ziele hat und andererseits die kindlichen Anpassungsmechanismen mit dem Ziel des Gunsterwerbs ernstnimmt, dann kann man die Forderung nach

²⁰ Vgl. die entsprechenden Verordnungen für die Erstellung der Zeugnisse im ersten und zweiten Schuljahr der Kultusministerien in Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen (auf dem Hintergrund der Beschlüsse der Kultusministerkonferenz vom 2. Juli 1970).

²¹ Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode... (Heftreihe: Synodenbeschlüsse, 4), 1.1.1, S. 6.

zeugnisrelevanter Beurteilung des Sozialverhaltens nur als pädagogisch bedenklich qualifizieren.

»Humanisierung der Schule« ist sicherlich ein dringliches Anliegen. Sie darf aber nicht zur Alibi-formel für Leistungsverzicht werden oder der Illusion Vorschub leisten, als sei Schule als durchgängig »lustbesetztes« Erlebnissfeld machbar. Schule war zu keiner Zeit ihrer Geschichte ein unlustfreier Zustand, sondern hatte gerade darin eine ihrer wichtigen Aufgaben, Kinder auch in nicht lustbesetzte Arbeitsformen und -inhalte einzuüben und ihnen dadurch die Fähigkeit kontinuierlichen und nicht stets neuer Motivationsanreize bedürftigen Arbeitsverhaltens zu vermitteln. Daß dies nur unter Aktuierung der gesamtpersonalen Kräfte des Schülers, näherhin seiner kreativen, emotionalen und handlungsbezogenen Fähigkeiten gelingen kann, wird dabei nicht übersehen. Das Problem liegt heute wohl zuerst darin, daß die Schule nicht mehr nur ein Teilbereich im Leben des Heranwachsenden ist, sondern zum alles beherrschenden Lebensraum wurde. Dringlich erscheint deshalb — nennen wir es einmal so — die »Entmythologisierung« der Schule und die Stärkung und Aufwertung der außerschulischen Erziehungs- und Lebensräume. Der Slogan »Humanisierung der Schule« bedarf allerdings noch einer weiteren und sehr grundsätzlichen Klärung. Nämlich der Offenlegung dessen, was mit dem »Humanum« denn gemeint ist. Schließlich sind neomarxistisches, liberalistisches oder christliches Menschenbild nicht einfachhin beliebige und in ihrer erzieherischen Relevanz unmaßgebliche Varianten einer Wirklichkeit, über die sonst Einmütigkeit bestünde. Dasselbe gilt für die Forderung nach »Wiedergewinnung des Erzieherischen« in der Schule. Soll diese Forderung nicht zur Phrase verkommen, bedarf sie zwingend der Konkretisierung von Erziehungszielen und Normsetzungen und der diese tragenden anthropologischen Vorgaben. Dazu hätte die wissenschaftliche Pädagogik ihre Fixierung auf bloß empirische Bestandsaufnahme ebenso aufzubrechen wie das durch die Denunzierung sogenannter »normativer Pädagogik« aufgerichtete Tabu über Wert- und Normvorgaben für die Pädagogik und die Erziehung. Die auffallende Schweigsamkeit der Erziehungswissenschaft in der gegenwärtigen Diskussion über die Grundwerte könnte nur dann als Verdienst ausgelegt werden, wenn sie der Lernwilligkeit der »Hörsprecher« entspränge.

3. Wir sind nur scheinbar vom Thema der Vertrauensbildung abgekommen. Es sollte vielmehr deutlich gemacht werden, daß es sich hier keineswegs um eine erzieherische oder schulische Detailfrage handelt. Sie reicht mitten hinein in die Frage nach den Lebensprioritäten, Wertsetzungen und Sinnbindungen unserer Gesellschaft. Und sie ist letztlich auch nur von daher lösbar. Damit ist der äußerste Kreis dessen gezogen, was vorhin »konzertierte Aktion« genannt wurde. Freilich setzt sich damit unser Thema »Lernziel: Vertrauen« auch der Anfrage aus, ob es mehr beschreiben könne als eine utopische Horizonterwartung. Und angesichts der Bündelung abgründiger Sinnlosigkeitsverdähte vor dem Terrorgeschehen der vergangenen Wochen könnte es überdies der Naivität oder des Zynismus geziehen werden. Wir meinen, zu Unrecht: wenn Erziehung überhaupt einen Sinn hat, dann den, Leben zu eröffnen und Leben zu ermöglichen in der Vollgestalt dessen, was wir mit Leben meinen. Dies aber ist ohne die Grundkraft des empfangenen und geschenkten Vertrauens nicht möglich. In einer gewissen

Vereinfachung könnte man Vertrauensfähigkeit und Lebensfähigkeit als Wechselbegriffe sehen. »Humane Schule« als Dienst an der Eröffnung menschlichen Lebens in seiner Vollgestalt darf dann freilich nicht zum austauschbaren Repertoirestück raschlebigen Politikerehrgeizes mißraten. Die Forderung nach der »humanen Schule« könnte zum Testfall für die Umkehrwilligkeit unserer Gesellschaft werden.

Das komplementäre Amt

Überlegungen zum Profil des eigenständigen Diakons

Von Alois Winter

In der bisherigen Diskussion um die Wiedereinführung des eigenständigen Diakons haben sich so viele verschiedenartige und nicht immer kompatible Aspekte und Auffassungen herausgebildet, daß »ein tragfähiges und werbendes Berufsprofil« »für den Diakon im Hauptberuf noch nicht in Sicht ist«¹. Von daher ist eine »gewisse Ratlosigkeit« über den praktischen Einsatz von Diakonen in den einzelnen deutschen Bistümern erklärlich und berechtigt². In diesem Stadium mußte sich auch die Deutsche Bischofskonferenz im Frühjahr 1977 auf die Angabe »theologische(r) Leitlinien« innerhalb des vorgegebenen Rahmens beschränken und die konkrete Gestalt des neuen Berufsbildes weitgehend offen lassen³. Die »Chance«, die damit gegeben ist, würde allerdings vertan werden, wenn dieses bisher »offene(s) Amt«⁴ nicht in absehbarer Zeit deutlichere Konturen bekäme. Das kann einmal dadurch geschehen, daß man, nachdem grundsätzlich neue Gesichtspunkte kaum noch zu erwarten sind, im Hinblick auf das Wesen von Kirche und Gemeinde Prioritäten setzt, die als Auswahlkriterium dienen, Wichtiges vom weniger Wichtigen zu unterscheiden. Diese Methode birgt jedoch die Gefahr in sich, aufgrund einer einseitigen theologischen Position, die als solche nicht wahrgenommen wird, vermeintliche statt der tatsächlichen Prioritäten ins Spiel zu bringen und dann alles weitere davon abhängig zu machen. Ein anderes, behutsameres Verfahren könnte demgegenüber darin bestehen, zu-

¹ K. Forster, Situationsbericht zur Ordnung der pastoralen Dienste. In: Die deutschen Bischöfe (11). Zur Ordnung der pastoralen Dienste. Hrsg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1977, S. 45–64, hier: 52.

² H. G. Koch, Priestermangel und Sicherung der Seelsorge. In: »Herder Korrespondenz« 31 (1977), S. 306–312, hier: 309.

³ K. Forster, Vielfalt und Ordnung der pastoralen Dienste in den Gemeinden. Zu den Grundsatzrichtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für die pastoralen Dienste. In dieser Zeitschrift 4/77, S. 352–368, hier: 358 u. 362 f. Die »Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste« wurden am 2. März 1977 in Essen-Heidhausen verabschiedet und sind zusammen mit dem »Beschuß zur Ordnung der pastoralen Dienste« in dem o. a. Heft: Die deutschen Bischöfe (11) enthalten.

⁴ H. J. Pottmeyer, Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste und ihrer Zuordnung. In: »Theologie und Glaube« 66 (1976), S. 313–331, hier: 325.

nächst das Abträgliche und im eigentlichen Sinne Dysfunktionale⁵ auszusondern, um dann aus dem reichen verbleibenden Komplex so etwas wie einen Hauptnenner herauszufinden, der mehr ist als die bloße Summe von verschiedenen Funktionen, die sich mit den Tätigkeitsbereichen von Priestern und Laien überschneiden und insofern nicht als charakteristisch für den Diakon gelten können⁶. Solche an sich unspezifischen Funktionen würden dann von dem resultierenden Amtsprofil her eine angebbare spezifisch diakonale Prägung erhalten. Es soll hier versucht werden, nach dieser zweiten Methode zu verfahren. Auch wenn sie keine mathematische Sicherheit verspricht, kann sie doch vielleicht die Diskussion wenigstens ein kleines Stück weiterbringen.

Die Verunsicherung eines eigenständigen Diakonates erfolgt seinen funktionalen Überschneidungen entsprechend von zwei Seiten aus: einmal vom Tätigkeitsfeld des Priesters her und zum anderen aus der Gegenrichtung der Laien-Mitarbeiter im pastoralen Dienst. Die erste Gefahr liegt in der Einschätzung und Verwendung der Diakone als »Ersatzkapläne«⁷, um wenigstens behelfsmäßig, wenn auch mit untauglichen Mitteln, dem zunehmenden Priestermangel zu begegnen. Wenn eine solche Vertretungsfunktion, die für Notfälle und Ausnahmesituationen vorgesehen ist⁸, gleichberechtigt als charakteristischer Zug zur Beschreibung des Berufsbildes eines Diakons herangezogen wird, verlagert sich sein Profil insgesamt in eine Richtung, in der ein von ihm selbst nicht behebbares Ungenügen offenkundig ist. Dadurch wird sein Image von vornherein durch eine theologisch nicht selbstverständliche Zweitrangigkeit⁹ bestimmt, die zu unterschiedlichen

⁵ Zu »funktional« und »dysfunktional« vgl. K. Hemmerle, Funktionale Interpretation des priesterlichen Dienstes? In: *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung. Auswertungen und Kommentare zu den im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführten Umfragen unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland*, hrsg. v. K. Forster. Freiburg 1974, S. 27–40. Die negative Form »dysfunktional« entgeht schon von sich aus der Gefahr einer bloßen Horizontalität, da die Kirche von ihrer inkarnatorischen Mitte her, in der die Vertikale und die Horizontale sich kreuzen, im Hinblick auf die Verwirklichung ihrer Sendung sich letztlich nicht »dysfunktional« verhalten darf, dies allerdings im christlichen Sinn und nicht nach Art der »Juden« und »Heiden« verstanden (1 Kor 1,23).

⁶ Die »Grundsätze« zählen solche Funktionen auf und weisen zugleich auf die entsprechenden Überschneidungen hin. Vorsichtig wird auch eine »Zentrierung« in vier Gruppen angegeben: »katechumenaler Dienst«, »liturgischer und Verkündigungsdienst«, »sozialer und caritativer Dienst« und schließlich »Dienst am Dienen aller« (a.a.O., S. 14).

⁷ K. Forster (Vielfalt), S. 365.

⁸ »Nur in erklärten Sondersituationen und als Übergangslösung« (Die pastoralen Dienste in der Gemeinde. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 4.1.3). Das Motuproprio »Sacrum diaconatus Ordinem« fügt jeweils hinzu: »wo kein Priester vorhanden ist«, »wo ein Priester nicht anwesend ist«, »wo ein Priester fehlt« (V. 22. 4–8); in Bezug auf die »rechtmäßig(e)« Leitung »entferntliegende(r) Christengemeinden« lautet die Einschränkung: »im Namen des Pfarrers und des Bischofs« (10). Nach den »Grundsätzen« muß die Gemeindeleitung nicht nur »rechtlich«, sondern auch »tatsächlich« »in der Hand des Priesters« bleiben (a.a.O., S. 11).

⁹ Die bisherige Praxis, den Diakonats als Weihestufe vor der Priesterweihe zu empfangen, erschwert die Einsicht, daß die Andersartigkeit des Diakonates von sich aus noch keine Geringwertigkeit bedeuten muß. Wenn man den Diakon vom Fehlen bestimmter priesterlicher Vollmachten her zu bestimmen versucht, definiert man ihn nur negativ von dem aus gesehen, was er nicht ist und hat. Insofern steht er unbestreitbar gegen-

Reaktionen herausfordert: starke Naturen (die man sich als Diakone wünschen würde) werden dieses Amt erst gar nicht anstreben; ein anderer Ausweg wäre, den Mangel möglichst wenig in Erscheinung treten zu lassen, indem etwa der Diakon bei der Kommunionfeier den Platz Christi einnimmt und die Einsetzungsworte von der Mitte des Altares aus spricht, womöglich noch mit der Stola nach Art der Priester bekleidet¹⁰. Die deutschen Bischöfe haben versucht, solcher Verfremdung (hoffentlich noch rechtzeitig genug) durch ihre Anweisungen zu begegnen¹¹. Die Gefährdung der zweiten Art besteht darin, den Diakonat zum »Sammelbecken für alle nichtpriesterlichen Dienste«¹² zu machen oder zu »degradieren«¹³. Daß dadurch die Bedeutung des Sakraments der Firmung ausgehöhlt würde, steht hier nicht zur Diskussion. Der Diakonat selbst wird zur Profillosigkeit verurteilt, weil so gerade nicht deutlich wird, daß der Amtsträger auf eine totale Lebenshingabe verpflichtet ist, die man nicht von jedem Mitarbei-

über dem Priester »eine Stufe tiefer« (LG 29). Damit ist aber noch nichts gesagt über seine etwaigen Positivitäten, die für sich genommen keine Zweitrangigkeit einschließen müssen und daher nicht als defektiv zu gelten brauchen, ohne daß deswegen umgekehrt von hier aus der Priester seinerseits auf den zweiten Platz verwiesen würde. Die Vorstellung der Zweitrangigkeit ist zudem an das Bild einer vom Bischof über den Priester zum Diakon hin absteigenden Linie gebunden. Theologisch möglich wäre auch die Auffassung, daß das Bischofsamt aus seiner Fülle die beiden verschiedenartigen und an sich eigenständigen Ämter des Priesters und des Diakons nebeneinander und nicht nacheinander aus sich herausstellt. Ansätze zu einer solchen Konzeption finden sich in einem Entwurf, der dem Konzil von Trient vorlag. Die Diakone werden dort »oculi episcoporum« und »praecipui ecclesiae ministri« genannt, deren »caritas et sollicitudo« »latissima (-e) patere debet« (CT IX [= Actorum VI], Frib. 1924, S. 601). Nach Ch. Moeller hat sich das Zweite Vatikanische Konzil einer solchen Nebenordnung von Priester und Diakon wieder angenähert, auch wenn das aus den Texten nicht ganz deutlich wird. »Das Bischofsamt stellt . . . gleichsam das Hauptanalogat dar, während Priestertum und Diakonat daran teilhaben. Dazu braucht man den Diakonat nicht mehr als »Etappe« auf dem Weg zum Priestertum anzusehen . . ., sondern auch als direkte Teilhabe an der Verantwortung des Bischofs, die freilich anders ist als die des Priesters.« »Die mögliche Wiederherstellung eines dauernden Diakonates bewegt sich somit auf der gleichen Ebene der direkten Teilnahme an der Verantwortung des Bischofs, ohne Umweg über das Priestertum. Durch Bindung an dieses wäre es eben nur eine Etappe.« (Die Entstehung der Konstitution, ideengeschichtlich betrachtet. In: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hrsg. v. G. Baraúna, Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 71–105, hier S. 86 Anm. u. S. 105). Daß der Diakonat als »Stufe« zum Priestertum gilt, ist »dem Diakonat nicht wesentlich« (K. Rahner, *Die Theologie der Erneuerung des Diakonates*. In: *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, hrsg. v. K. Rahner/H. Vorgrimler (= QD 15/16), Freiburg/Basel/Wien 1962, S. 285–324, hier 287), sondern hängt vom faktischen Willen der Kirche ab (vgl. ebd., S. 313–316), was allerdings Konsequenzen hat für die gegenseitige Abgrenzung dieser beiden Ämter innerhalb des Gesamtamtes, so daß die Wiedereinführung des eigenständigen Diakonates ebenfalls nicht ohne Rückwirkungen auf seine Umschreibung und inhaltliche Festlegung bleiben dürfte. Vgl. zu dem Gesagten auch P. Hünermanns kritische Reflexion zu einer auf einem »legitimistischen« Amtsverständnis beruhenden »vertikalen Amtsstruktur« (Diakonat — Ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes? In: *Diaconia XP« IX (1974), H. 1, 3–52, hier: 9–16).*

¹⁰ So vorgeführt in einer Fernsehsendung, die über den Dienst der Diakone handelte.

¹¹ »Grundsätze«, a.a.O., S. 11 u. 15, »Beschuß«, a.a.O., S. 26.

¹² K. Forster (Vielheit), S. 363.

¹³ W. Kasper, Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels. In: »Stimmen der Zeit« 102 (1977), S. 129–135, hier: 131.

ter im pastoralen Dienst, auch nicht vom qualifizierten theologischen Fachmann als solchem, erwarten kann, und die auch nicht durch das Weihesakrament automatisch bewirkt wird. Ein quantitatives Maximum dieser Art ist keineswegs das »Optimum des Möglichen«¹⁴ für die Kirche, deren Belange zudem nicht allein von der Sakramententheologie her entschieden werden können. Ein derartiger Diakon hätte dann nur »der Pastoral im allgemeinen« zu »dienen«, sein eigenes Profil verblaßt zum »Profil eines Amtsträgers« als solchen, während von einem spezifischen Berufsbild des Diakons außerhalb des liturgischen Raumes für seine übrige Tätigkeit kaum mehr die Rede sein kann¹⁵. Daß eine solche Lösung indirekt den Zölibat der Priester zu untergraben hilft, sei nur am Rande vermerkt¹⁶. Darüberhinaus scheint es schließlich noch eine weitere nicht völlig überwundene Gefährdung zu geben, die sich aus der Bezeichnung »Diakonia« = Dienst oder Dienen herleitet. Nicht etwa, als ob Dienen etwas Geringes wäre unter Christen: »Wer unter euch groß werden will, sei euer Diener« (Mt 20,26). Das mögliche Mißverständnis besteht vielmehr darin, daß der Dienstauftrag für die Gemeinde im allgemeinen und für das Amt im besonderen derart auf den Diakon konzentriert wird, daß man dabei an eine Arbeitsteilung denken könnte, wobei das übrige Amt sich vom »Dienen« weitgehend entlastet wähnen dürfte, um sich desto mehr der Leitung oder dem Vorstehen zu widmen. Dadurch würde das grundsätzliche Dienen in der Nachfolge Christi, der inmitten seiner Jünger war »wie der Dienende« (Lk 22,27), als abtrennbare Funktion mißverstanden und zutiefst verfälscht¹⁷. Jeder Amtsträger in der Kirche hat auf seine Weise zu dienen, vom »Diener der Diener Gottes« bis hin zum Diakon in seinem »Dienst am Dienen aller«¹⁸.

¹⁴ P. J. Cordes, Pastoralassistenten und Diakone. Zum Beschluß der Bischöfe über die »Ordnung der pastoralen Dienste«. In: »Stimmen der Zeit« 102 (1977), S. 389—401, hier: 394.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Man kann, wenn man konsequent sein will, nicht gleichzeitig den Zölibat vertreten und andererseits dafür sein, daß Männer, von denen mehr als die Hälfte ursprünglich Priester werden wollte und diese Absicht zu über 36 Prozent (auch) wegen des Zölibats aufgegeben hat (vgl.: Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen. Eine empirische Untersuchung unter studierenden Laientheologen an deutschen Universitäten und Erziehungswissenschaftlichen Hochschulen durchgeführt im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, IKSE Bericht Nr. 88: Essen 1975, S. 142—144), auf dem Wege zunehmender Unentbehrlichkeit ihre diesbezügliche Einstellung auf die Gemeinden übertragen in der Hoffnung, doch noch irgendwann als »viri probati« zum ursprünglichen Ziel zu gelangen. Ob durch eine derartige Entwicklung der Zölibat etwa »neu an Glanz gewinnen« würde (W. Kasper, a. a. O., S. 134), ist höchst zweifelhaft, weil gleichzeitig bei den Priestern der bisherigen Art das Gesetz (wenn und soweit es einem solchen Dammbruch dann überhaupt noch standhalten könnte) einen persönlich-charismatischen Zölibat nach außen hin überdeckt.

¹⁷ Vgl. J. Caminada, Der Diakon. Reflexionen über die Dogmatik des eigenständigen »Dienstamtes« in der Kirche. Diss. Münster 1970, S. 34—39.

¹⁸ »Grundsätze«, a. a. O., S. 14. Das »Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt« (Trier 1969) spricht durchgängig vom »priesterlichen Dienstamt«. Zur Begriffsverschiebung von »Diakonia« in die Zweideutigkeit des »ministerium« vgl. P. J. Cordes, Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret »Vom Dienst und Leben der Priester«. Frankfurt 1972 (= Frankf. Theol. Stud. 9), S. 78 f. und 171—176.

Was bleibt dem Diakon als spezifisch Eigenes? Es darf sich nicht um eine bloße »Ausgliederung aus dem dem Priester zugeordneten Funktionsbereich« handeln¹⁹, sonst wäre keine wirkliche Eigenständigkeit gegeben. Es muß etwas sein, das wesentlich mit dem Aufbau von Gemeinde zu tun hat, etwas, das dem Diakon »in originärer Zuständigkeit«²⁰ obliegt und einer besonderen Amtsgnade bedarf. Es muß aber auch etwas sein, das nicht jegliche Kontinuität mit dem frühkirchlichen Diakon vermissen läßt, obwohl man sich darüber einig ist, daß wir das gesuchte Profil des heutigen Diakons nicht einfach dem N.T. oder sonst einer früheren Epoche entnehmen können²¹. Es muß also etwas sein, das vom Priester gerade wegen seiner besonderen Aufgabe entweder gar nicht oder nur sehr schwer gleichzeitig (und dann subsidiär) wahrgenommen werden kann, obwohl es für die Verkündigung der Heilsbotschaft unerläßlich ist (und immer schon war), und es müßte sich schließlich im weitesten Sinne als ein »Bedienen der Tische« verstehen lassen (Apg 6,2), wenn auch in qualifizierter Form. Dieses Eigentümliche des Diakons müßte sich durchhalten auch in solchen Funktionen, die sich mit den Tätigkeitfeldern des Priesters und der Laienmitarbeiter überschneiden. Damit scheiden alle Lösungen aus, die das Spezifikum des Diakons als solches an einem bestimmten Materialbereich festmachen wollen, indem sie ihn z. B. als eine Art »Caritasdiakon« verstehen zur Leitung der »Diakonie«²², was jedoch nicht bedeutet, daß ein Diakon nicht auch faktisch ein derartiges Sondergebiet schwerpunktmäßig oder ausschließlich mit gutem Recht betreuen könnte. Von daher zeigt sich, daß die Frage nach dem spezifisch Eigenen des Diakons einen *Formalaspekt* amtlichen Handelns anzielt, der alle Funktionen des Diakons prägt, wobei es möglich ist, daß er sich in ihnen mit verschiedener Deutlichkeit darstellt. Als eigenständiger Formalaspekt darf er nicht auch zur primären Bestimmung priesterlichen Handelns geeignet sein, und seine Wahrnehmung durch den Priester müßte sich als Konflikt oder Dilemma darstellen.

Einen solchen Konflikt aber gibt es von alters her²³. Er macht sich unter den heutigen sich schnell verändernden Umständen zunehmend bemerkbar und dürfte als Faktor an der vielbeschworenen Krise kirchlicher Wirksamkeit mitursächlich beteiligt sein. Es handelt sich um das zum »Dilemma« führende Problem der »umgekehrten Proportionalität« zwischen der amtlichen Eigenschaft des Priesters und seinem persönlichen »Charisma« (»je amtlicher, desto weniger persön-

¹⁹ H. J. Pottmeyer a.a.O., S. 325; vgl. auch oben Anm. 9.

²⁰ Ebd., S. 324; auch: Grundsätze, a.a.O., S. 7.

²¹ Vgl. P. Hünermann, a.a.O., S. 20.

²² In diese Richtung tendiert W. Zauner, Diakonie als pastorale Tätigkeit. In: Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsorientierte Pastoral, hrsg. v. H. Erharder u. a. (F. Klostermann zum 70. Geburtstag). Wien 1977, S. 147—159. Zum »Caritasdiakon« vgl. J. Caminada a.a.O., S. 75—78.

²³ Als Beispiel sei hier eine Stelle aus den Homilien Gregors des Großen angeführt, die in das neue kirchliche Stundengebet (*Liturgia Horarum* am 3. Sept.) aufgenommen wurde. Gregor erklärt die Stelle Ez 3, 17: »Menschensohn, zum Wächter für das Haus Israel habe ich dich bestellt« unter Zuhilfenahme von Jes 40, 9: »Steig auf einen hohen Berg, Freudenbotin Sion« (Vulgata: »tu, qui evangelizas Sion«), und schreibt dazu u. a.: »Da also mein Denken (*mens*) zerrissen und zerfleischt ist, weil es sich mit so vielen und großen Dingen beschäftigen muß: wann soll es zu sich selbst zurückkehren, um sich ganz in der

lich und umgekehrt«), das von J. Caminada aufgrund vorausgegangener soziologischer Erörterungen über diesen Fragenkomplex zum Ansatzpunkt weiterführender Überlegungen gemacht wurde²⁴. Wenn nämlich der Priester heute seiner Aufgabe gerecht werden will, muß er dauernd den Standort und die Richtung seiner Tätigkeit wechseln. In seinen spezifischen Amtsfunktionen der Spendung der Sakramente und der Verkündigung repräsentiert er die Kirche; von hier her ist sein Handeln auf die Menschen ausgerichtet, es verläuft gleichsam vom Zentrum zur Peripherie. Demgegenüber tritt sein persönliches »Charisma«, das ihn als reife und überzeugende Persönlichkeit erscheinen läßt, sehr stark in den Vordergrund, wenn er etwa ein Gespräch mit abständigen Katholiken, mit Nichtchristen oder gar Atheisten führt, denen sein amtlicher Charakter wenig oder nichts bedeutet und die ihn nur nach seinen menschlichen Qualitäten (»Leistung« und »Diffusität« nach T. Parsons) einschätzen. Hier sollte der Priester, ausgehend von einer nicht nur behaupteten, sondern glaubwürdig gelebten menschlichen Solidarität die im Gesprächspartner vorgefundenen Ansätze für alles Gute und Edle aufgreifen, prophetisch interpretieren und allmählich auf Kirche hin entfalten. In diesem Fall ist sein Handeln auf Kirche hin ausgerichtet und verläuft von der Peripherie zum Zentrum, also gegenläufig zu seiner sonstigen Verkündigungsrichtung als Amtsträger. Zum Dilemma kommt es, wenn er beides zugleich tun sollte, was doch höchstens nacheinander geschehen kann. Aber nicht einmal das ist ihm im vollen Umfang möglich. Als Zölibatär zum Beispiel sind ihm bestimmte und wichtige Formen menschlicher Selbstverwirklichung nur theoretisch zugänglich, so daß ihm wenigstens insoweit die Identifikation mit den entsprechenden Problemen und Nöten der Menschen kaum glaubhaft gelingen kann, weil er sie nicht in ihrer ganzen Gewichtigkeit und Tragweite wahrnimmt und erreicht. Zum Ausgleich dessen sieht er sich vielleicht so-

Predigt zu sammeln und vom Dienst der Verkündigung des Wortes sich nicht zu entfernen? Weil ich aber durch die örtlichen Notwendigkeiten oft mit Weltmenschen zusammenkomme, lockere ich gelegentlich die Disziplin meiner Rede. Denn wenn ich die Strenge meiner Selbstkontrolle unausgesetzt durchhalte, dann weiß ich, daß mich die Schwachen fliehen und ich sie so niemals zu dem bringen kann, was ich anstrebe. Daher geschieht es, daß ich ihre oft sogar müßigen Dinge geduldig anhöre. Weil ich aber auch selbst schwach bin, fange ich an, kaum daß ich von den müßigen Reden ein wenig beeinflusst bin, bereits gern das auszusprechen, was ich zunächst nur gegen meinen Willen anzuhören begonnen hatte; und wo es widerstrebte zu fallen, gefällt es zu liegen« (In Hiezech. I, Hom. XI, 4-6. In: CCL 142, S. 171 f.; eig. Übers)

²⁴ A.a.O., ab S. 105. — Die Beschreibung der »umgekehrten Proportionalität« wurde von Caminada unter Berücksichtigung der von N. Glatzel geäußerten Kritik (nach einem Manuskript; später erschienen in »Stimmen der Zeit« 96 (1971), S. 31-42 unter dem Titel: Soziologische Aspekte der Seelsorgerrolle) der Darstellung von L. v. Deschwandens: Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters. Beiträge zur religionssoziologischen Forschung, hrsg. v. J. Matthes, Bd. VI, S. 123-157, entnommen, der sich dabei von den »pattern variables«: Eigenschaft oder Zuschreibung gegenüber Leistung und spezifische gegenüber diffuser Orientierung (nach T. Parsons) leiten ließ. Der Begriff des persönlichen »Charisma« ist hier im Sinne v. Deschwandens (nach A. Etzioni) soziologisch zu verstehen als »die Fähigkeit eines Akteurs, diffusen und intensiven Einfluß auf die normative Orientierung von anderen Akteuren auszuüben« (J. Caminada a.a.O. Anm. Nr. 296). Bei Caminada wird »Charisma« zum Schlüsselbegriff für die Koppelung von Amt und Dienst (a.a.O., S. 155-159).

gar versucht, an der zu vertretenden vollen Überlieferung Abstriche zu machen, so daß sein amtliches Wirken unter Umständen einer pastoral induzierten Reduktion anheimfällt (wogegen auch Theologen nicht immer immun sind). Damit siedelt er sich irgendwo in einer mittleren Zone zwischen den auseinanderliegenden Polen an, und indem er beiden Seiten gerecht zu werden versucht, gelingt es ihm bei keiner von ihnen ganz. Von hier aus lassen sich mindestens teilweise die Kommunikationsstörungen im Bereich kirchlicher Wirksamkeit erklären, und es wird auch deutlich, daß sie sich jedenfalls insofern nicht einseitig von einem einbahnig konzipierten Amt her beheben lassen. Abhilfe ist aber auch nicht unmittelbar von der Seite der Adressaten der Verkündigung her zu erwarten, weder aus der Richtung der Fernstehenden noch durch verstärkte Aktivitäten der Gemeinde, weil man auf verschiedenen Ebenen letztlich aneinander vorbeiredet²⁵. Die vermittelnde Verständigung muß auf derselben Ebene erfolgen, was dadurch geschehen kann, daß der Gegenpol »persönliches Charisma« auch selbst und zwar eigenständig innerhalb des Amtes repräsentiert wird. Dann wären beide Seiten amtlich vertreten: die spezifische der Institution, die das Erbe der entwickelten Hochform ohne Abstriche verkünden soll und kann, und die diffuse der Offenheit, in der das Individuum mit seiner Spontaneität, seinen ihm eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen und seiner persönlichen Glaubensgeschichte einen Anwalt findet. Keiner der beiden verschiedenartigen Amtsträger befände sich mehr in einem Dilemma, weil die gegenläufigen Richtungen der Verkündigung sich auf verschiedene Personen innerhalb des Amtes verteilen: der Konflikt wäre zum Dialog geworden.

Diese so beschriebene, bisher unbesetzte (wenn auch faktisch auf verschiedene Weise immer wahrgenommene) Amtsstruktur, die zum herkömmlichen presbyteralen Amtshandeln gegenläufig-komplementär verläuft, erfüllt alle Bedingungen, die oben für den gesuchten »Formalaspekt« diakonalen Handelns voraussetzen waren. Wie etwa in den erhabenen Hallen des Gerichtes im Namen der einen Wahrheitsfindung der Pflichtverteidiger amtlich dafür angestellt wird, gegenüber der Argumentation des Staatsanwaltes ein gegenläufiges Plädoyer einzubringen, das sich in seiner Aussagerichtung als Parteinahme *für* den Angeklagten von jener anderen, die *gegen* den Angeklagten spricht, unterscheidet, wobei jedoch beide der Wahrheit verpflichtet bleiben²⁶, so würde auch im Raum

²⁵ Vgl. dazu die ausführlichere Begründung bei Caminada, a.a.O., S. 118 ff. Darüber hinaus wären die hier implizierten system-, interaktions- und informationstheoretischen Aspekte zu erörtern, was einer gesonderten soziologischen Untersuchung bedürfte.

²⁶ »Nun verpflichtet zwar die Strafprozeßordnung die Staatsanwaltschaft, auch die entlastenden Umstände zu ermitteln . . ., und das Gericht hat von Amts wegen alles zu tun, was zur Erforschung der materiellen Wahrheit dienlich ist . . . Aber auch der beste Wille, diese Pflichten zu erfüllen, reicht zum Schutz des Beschuldigten nicht aus.« — »Diese Umstände und Prozeßverfahren aus Jahrhunderten haben dazu geführt, der Staatsanwaltschaft einen Verteidiger gegenüberzustellen, der ausschließlich dem Beschuldigten zu dienen hat. Seine *strenge Einseitigkeit* ist ein hervorragendes Mittel zur Wahrheitserforschung. Sie verbürgt die vollständige Erfassung aller für das Urteil wesentlichen Entlastungstatsachen. Sie ist das *kalkulierte Gegengewicht* gegen das auf die Verfolgung ausgerichtete Wirken der Anklagebehörde. Durch die Verteilung der Prozeßfunktionen der Anklage, der Verteidigung und auch des Urteilens wird der Prozeß der Wahrheitsfindung dialektisch ausgestaltet und sichert so am besten das Ziel der gerecht-

der Kirche die presbyterale Verkündigung, die auf die Menschen zugeht, durch die »diakonale«, die von den Menschen ausgeht, ergänzt, ohne daß damit irgendwelche Widersprüche aufgebaut würden. Im Gegenteil wäre so alles darauf abgestellt, bestehende Konflikte redlich zu bewältigen. Denn daß zum Beispiel die Botschaft des Evangeliums den Bedürfnissen und der tiefsten Sehnsucht des Menschen über alle Maßen entspricht, darf nicht einfach »zu glauben vorgestellt« werden, sondern es sollte nach allen Regeln menschlicher Wahrheitsfindung aus der Sicht des einzelnen Menschen unter Berücksichtigung des Für und Wider erarbeitet werden, damit es womöglich schon auf dem Wege und nicht erst im Ziel erfahren wird. Dem könnte eine prozeßhaft-dialogische Verkündigung Rechnung tragen, die ohne Abstriche die ganze Breite des Menschlichen und die ganze Fülle der kirchlichen Überlieferung miteinander vermittelt und so beiden Seiten dienlich ist. Es versteht sich von selbst, daß der so verstandene Diakon als Träger des »komplementären« Amtes zur Verwirklichung dieser Aufgabe in der Denk- und Lebensweise des »Volkes« bleibend verwurzelt sein muß. »Aus dem Volke genommen« wird auch er »für das Volk bestellt« (vgl. Heb 5,1), ohne jedoch diesem entfremdet zu werden. Durch seine Einbindung in Familie und Beruf muß er ein Mann des Volkes bleiben, um »der Mann des Volkes« sein zu können. Gleichzeitig bedarf er einer besonderen gnadenhaften Einbindung in den amtlichen Sendungsauftrag der Kirche, aber dies gerade nicht im Hinblick auf die typisch priesterlichen Vollmachten, sondern um die zunächst namenlosen (»anonymen«) Antriebe des Heiligen Geistes auf die christologische Explizität hin²⁷ aufzuspüren und prophetisch zu deuten (etwa entsprechend der Gabe der Sprachen und der Übersetzung). Diese Rückbindung an die Mitte der Kirche gestattet ihm ein weites Ausholen und enthält gleichzeitig die Zielvorgabe seiner gegenläufigen Wirksamkeit. Damit schließt sich schon innerhalb des Amtes (und damit innerhalb der amtlichen Verkündigung) ein kommunikativer Kreislauf des Gebens und Nehmens, der dann auch auf das Verhältnis von Amt und Gemeinde und darüber hinaus von Kirche und Welt (*Gaudium et Spes* 40) übergreifen kann²⁸.

ten Entscheidung.« (H. Dachs, Handbuch des Strafverteidigers: Köln-Marienburg² 1969, S. 7 f.). Unser Vergleichspunkt besteht in der Ähnlichkeit der Urteilsfindung zwischen dem Auftrag der Kirche und den rivalisierenden, aber nicht immer unberechtigten Ansprüchen und Wertvorstellungen in der modernen Gesellschaft.

²⁷ Obwohl das Thema »vom in der Geschichte handelnden und den Menschen »in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit« neu schaffenden und erneuernden *Heiligen Geist*« nicht in die endgültigen Texte eingegangen ist (vgl. LThK² Das Zweite Vatikanische Konzil III, S. 278), spricht das Zweite Vatikanische Konzil doch unmißverständlich von den »Saatkörner(n) des Wortes« (AG 11) und vom »Same(n) des Guten« (LG 17) in den Menschen; es bezieht sich auf »alles Wahre, Gute und Gerechte« in den Institutionen (GS 42) und auf das, was in den nicht-christlichen Religionen »wahr und heilig« ist, da es »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen« läßt, »die alle Menschen erleuchtet« (NA 2), weil der Heilige Geist, der »durch seine wunderbare Vorsehung den Lauf der Zeiten leitet« (GS 26) und »bisweilen« »sogar sichtbar der apostolischen Tätigkeit« vorangeht (AG 4), allen Menschen guten Willens die Möglichkeit anbietet, dem »österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein« (GS 22).

²⁸ Vgl. dazu die graphische Darstellung dieses Kreislaufes bei J. Caminada, a.a.O., S. 121. Zu ändern wäre dort die Angabe »Episcopal-presbyterale Struktur« in: »Presbyterale Struktur«, weil das Bischofsamt beide Strukturen in sich vereint in der leiten-

Nachdem so der Formalaspekt des Diakonates als eines gegenläufig-komplementären Amtes angegeben ist²⁹, das eine vom Priesteramt verschiedene Akzentuierung der »Gesamtrepräsentation der komplexen Sendung Jesu Christi«³⁰ ausdrückt (und dies so sehr, daß die frühe Kirche in besonderer Weise »gerade vom Diakon als dem Repräsentanten Jesu Christi« sprechen konnte³¹), lassen sich von hier aus die Bereiche seiner Einsatzmöglichkeiten bestimmen bzw. der besondere »diakonale« Charakter seiner sich mit anderen Tätigkeitsfeldern überschneidenden Funktionen beschreiben. Aus dieser Sicht ist die Darstellung der »Kirche als Agape«³² gegenüber den Notleidenden und Randexistenzen bis in jene extremen Situationen hinein, die sonst lieber gemieden werden, ein Dienst am Fleischwerden der Heilsbotschaft, der auch ohne Worte beredter sein kann als viele Predigten. Als Mann des »Volkes« (mehr als der schon gefügten Gemeinde) wird der Diakon die vielleicht stolpernden und unklaren Schritte der Menschen auf Kirche hin stützen und begleiten; er wird ihre vom kirchlichen Normenkodex weniger beachteten Wertvorstellungen und -maßstäbe würdigen und sie auf die ihnen innewohnenden geistlichen Positivitäten hin aufschließen statt zu klagen, zu bedauern oder zu kritisieren³³. Seine Sorge gilt weniger den schon »Bekehrten« als der »Bekehrung«³⁴ der Gegner und Nichtgläubenden, der

den Verantwortlichkeit und Zuständigkeit für die ganze Breite der kirchlichen Wirksamkeit. Unsere Darstellung geht im wesentlichen von diesem Ansatz aus, der übrigens von K. Rahner SJ als Dissertation angenommen wurde. Aus dieser Sicht wäre auch die Gefahr eines »Rumpfpriestertum(s)« (P. M. Zulehner, Der Priestermangel und seine Folgen. In: Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste, hrsg. v. F. Klostermann (ppb). Düsseldorf 1977, S. 11–26, hier: 25) nicht gegeben, weil der Priester dann den ganzen Reichtum der kirchlichen Tradition einzubringen hätte, ohne ständig »ad usum Delphini« vereinfachen oder verkürzen zu müssen. Eine möglichst gleichwertige Aufteilung der Rollen könnte eine stereoskopische Plastizität der Verkündigung ermöglichen. — Das Dilemma der »umgekehrten Proportionalität« läßt sich auch nicht dadurch umgehen, daß man annimmt, der Priester vertrete die gegenläufige Verkündigungsrichtung kraft seiner früher empfangenen Diakonatsweihe (was voraussetzt, daß man die Berechtigung einer gegenläufig-komplementären Amtsauffassung bereits bejaht). Der Konflikt wäre damit zwar auf die Ebene des Amtes gehoben, aber zugleich zur amtlichen Pflichtenkollision in ein und derselben Person verschärft. Wenn dann nach bisherigem Verständnis der Priester im Diakon die Oberhand behält, bleibt das amtliche Handeln einbahnig und das Dilemma ungelöst.

²⁹ Vgl. J. Caminadas Definition des »komplementären Amtes« als »die von der Kirche her institutionalisierte Artikulation jener Bewegung des Geistes auf Kirche hin, die mit dem institutionalisierten Moment der solidarischen Bewegung des Volkes Gottes in ihrem Dienst an der Welt identisch ist.« (a.a.O., S. 142).

³⁰ P. Hünemann, zit. nach der Zusammenfassung in »Diaconia XP« X (1975), H. 2, S. 28.

³¹ Vgl. dazu die Belege bei P. Hünemann (Diakonot — ein Beitrag), a.a.O., S. 28 f.

³² Y. Congar, zit. nach »Diaconia XP« X (1975), H. 2, S. 26.

³³ Vgl. W. Seibel SJ, Herausfordern statt entmutigen. In: »Stimmen der Zeit« 102 (1977), S. 361–362, hier: 361. Dazu gehört auch das Auffinden »anonymer« Erscheinungsformen des Christlichen« und das Identifizieren »elementare(n)r Sinngebungsakte im Alltag« (N. Mette, Die kirchlich distanzierte Christlichkeit als Herausforderung für kirchliches Handeln. In: »Diakonia« 8 (1977), S. 235–244, hier: 240).

³⁴ Vgl. das Motto, das P. M. Zulehner seinem Buch: Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien/Freiburg/Basel 1974, vorangestellt hat: »Ein schwe-

Fernstehenden, der »Distanzierten« und Schwankenden, indem er auch außerhalb der bewährten Wege der Verkündigung (»so macht man das«³⁵) die »Asymmetrie der Perspektiven« auszugleichen versucht, welche die kirchlichen Kommunikationsmöglichkeiten so stark beeinträchtigt³⁶. Dieser Ausgleich geschieht durchaus auch hörend und empfangend, weil in jeder ehrlichen Überzeugung (wenn und soweit sie eine solche ist) auch mindestens ein kleines Körnchen Wahrheit enthalten ist, so daß ein wirkliches »feed back« zustande kommt aus der »Gegenrichtung« des unverfügbar Heil wirkenden Heiligen Geistes, der weht wo und wie er will, sei es in der Schöpfung, sei es in den Herzen der Menschen, und der doch gleichzeitig und ohne sich zu widersprechen der Geist Christi ist und bleibt. Als amtlicher Repräsentant dessen, in dem »die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Retters« (Tit 3,4) erschienen ist, gibt der Diakon zugleich Zeugnis von der »Liebe Gottes, die ausgegossen ist in unsere Herzen« (Röm 5,5), und er entspricht so der universalen pneumatologischen Dimension der Kirche, der es aufgetragen ist, auf die geistgewirkten »Zeichen der Zeit« als der »Fremdprophetie des Geistes« zu achten, »um ihre Botschaft tiefer zu verstehen«, und um auch selbst Zeichen zu sein, damit die Welt sich in diesem Geist der Freiheit und der Liebe verstehen und verwirklichen lerne³⁷. Es ist sicher kein Zufall, daß die Wiederentdeckung der pneumatologischen Offenheit der Kirche für die Welt auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Wiederherstellung des ständigen Diakonates zusammenfällt (*Lumen Gentium*). Ohne den Texten Gewalt anzutun, wird man in Verlängerung der Absichten des Konzils den Formalaspekt des Diakonates gerade darin sehen dürfen, dieser Offenheit in besonderer Weise zu dienen, während es auf eine unangemessene Arbeitsteilung hinauslaufen würde, wenn man diese Dimension ausschließlich als eine Angelegenheit der Laien verstehen wollte³⁸. Auch vom Amt in der Kirche gilt schließlich, was W. Kasper von der Kirche als ganzer sagt, daß sie nämlich »ganz der Botschaft Christi treu und doch auch ganz offen sein kann für die Fragen der Zeit«, daß sie »ganz Institution und ganz Charisma sein kann«³⁹.

Auch die übrigen Tätigkeiten des Diakons von hier aus lassen sich begreifen. Hat er einen Gutwilligen bis an die Schwelle der Kirche führen können, liegt es nahe, daß er ihm die feierliche Taufe spendet, vielleicht mehr als Bruder denn als Vater, ohne dadurch die übrigen Amtsträger dem Wort des Herrn: »Ihr alle aber seid Brüder« (Mt 23, 8) zu entziehen. Ähnlich ließe sich die qualifizierte Assistenz bei der Eheschließung verstehen. Seine Wortverkündigung im Kirchenraum sollte in besonderer Weise vom Denken und Sprechen der Menschen her bestimmt sein, was einen persönlichen Umsetzungsprozeß in menschlich-reiferer Fehler der Seelsorge ist es, wenn immer nur diejenigen bekehrt werden, die schon bekehrt sind« (H. Swoboda, 1909).

³⁵ P. J. Cordes (Pastoralassistenten), S. 399.

³⁶ N. Mette, a.a.O., S. 237.

³⁷ Vgl. W. Kasper, Die Kirche als Sakrament des Geistes. In: W. Kasper/G. Sauter, Kirche — Ort des Geistes (Kl. Ök. Schriften 8). Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 11—55, hier: 36 und 45.

³⁸ J. Caminada, a.a.O., S. 118.

³⁹ W. Kasper, Aufgaben der Christologie heute. In: A. Schilson/W. Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe (ts). Freiburg/Basel/Wien 1974, S. 133 bis 151, hier: 149.

Eigenständigkeit (vor dem Hintergrund einer theologischen Grundausbildung) voraussetzt, und sie ist offen für neue Gestaltungsformen im Hinblick auf ihren eigentümlichen »diakonalen« Charakter bis hin zu Dialogpredigten zwischen Priester und Diakon und mit der Gemeinde, wobei die lebendige Verarbeitung der fruchtbaren Komplementarität zum Tragen kommt. Die Vertretung des Volkes in der Liturgie ist dann nur die sinnfällige Darstellung dessen, was auch sonst durchgängig das Wirken des Diakons bestimmt. Wenn er, wo ein Priester fehlt, einen Gottesdienst mit Kommunionfeier zu halten hat, wird er durch die Wahl seines Standortes (vor dem Altar oder seitlich davon) verdeutlichen, daß er dies nicht als Priester tut, ohne sich deswegen zurückgesetzt zu fühlen. Denn »Liturgie« wäre in diesem Verständnis nicht ein gleichgeordneter dritter »Grundvorgang« der Gemeinde neben Verkündigung und Diakonie⁴⁰, sondern jenes Gemeinsame, in dem sich sowohl Verkündigung als auch Diakonie in der jeweils presbyteralen und diakonalen Ausrichtung als ihrem Ausgangspunkt und vorläufigem Ziel zusammenfinden.

Der so verstandene Diakonat darf aber nun nicht einfach als bloßes »Außenamt« betrachtet werden, das eine zentripetale Wirksamkeit entfaltet. Schon als Amt gehört er zur kirchlichen »Innendimension«, so daß sich in ihm »außen und innen geradezu vermitteln«⁴¹. Darüber hinaus ist ihm die über alle Grenzen hinausweisende missionarische Orientierung der Gemeinde in besonderer Weise anbefohlen: Der Diakon soll der Gemeinde die Augen öffnen »für die konkreten Nöte der Menschen«⁴² und sie sensibilisieren für das Gute, das in ihnen lebt. In diesem Sinne ist ihm »die Dynamisierung der ganzen Kirche auf die Menschen hin aufgetragen«⁴³. Nachdem er an der »ersten« Bekehrung auf Christus und seine Kirche hin mitgewirkt hat, ist er auch führend bei der »zweiten« Bekehrung (wenn man das einmal so nennen darf), die darin besteht, sich nicht nur selbst am warmen Feuer zu wärmen, sondern dieses Feuer unter persönlichen Mühen und Opfern hinauszutragen in die Kälte, um so dem Herrn in seiner Selbstentäußerung und Hingabe nachzufolgen und seine Leiden am eigenen Leibe zu vollenden (vgl. Kol 1,24). Damit wird jene Doppelfunktion des Diakons sichtbar, von der die Texte der alten Kirche sprechen⁴⁴: er führt die Kirche als missionarische an und stellt sie in dieser Eigenschaft bei denselben Menschen dar, denen er als Anwalt zu dienen hat. Beides muß er zugleich tun und nicht etwa in verschiedenen Phasen hintereinander, weil es immer jene gibt, die tastend näher kommen, und andere, die über sich hinauswachsen und sich gedrängt fühlen, das

⁴⁰ Vgl. dazu W. Zauner, a.a.O., S. 147 f. in Anlehnung an: Pastorale, Handreichung für den pastoralen Dienst, hrsg. i. A. der Deutschen Bischofskonferenz. Die Gemeinde Mainz 1970, S. 45—72.

⁴¹ Vgl. J. Caminada, a.a.O., S. 170 ff. In ähnlicher Weise wird von K. Hemmerle die »Brückenfunktion« des Diakons beschrieben, die darin besteht, daß dieser »sichtbar und ausdrücklich auf beiden Seiten steht: sozusagen im Herzen der Gemeinde als Verkündiger und als Spender von Sakramenten und zugleich im Herzen der Welt in den unterschiedlichen Situationen, aus denen Gemeinde sich vorbereitet und in die sie hineinwachsen muß, . . .« (Einführung in die Thematik. In: Die deutschen Bischöfe, S. 29—43, hier: 40).

⁴² P. Hünemann (Diakonat — Ein Beitrag), S. 32.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., S. 28—32.

Empfangene weiterzugeben. Aber es führt ihn in keinen Konflikt mehr, weil von beidem jedes das andere voraussetzt: die weltlichen »Deutungsschemata«⁴⁵ von innen her aufzuschließen und auf Kirche hin zu verlängern gelingt ihm nur aus seiner unabdingbaren Identifikation mit dem einzigen Verheißungsträger Christus Jesus (vgl. Gal 3,27 f.) heraus, die »theologisch legitim« eine »Totalidentifikation mit dem jeweiligen empirischen Zustand der Kirche«⁴⁶ auch für ihn als Amtsträger erübrigt; und die alles umfassende *Diaconia Christi* glaubhaft darzustellen gelingt ihm nur, wenn er sich ganz auf die Menschen einläßt und selbst tut, was er zu sagen hat, – wenn er also selbst über den Graben springt, anstatt nur wohlklingend hinüberzurufen. Insofern überbrückt der Diakon als Amtsträger durch das Ineinander beider Aspekte in seiner zentripetalen Wirksamkeit auch die scheinbare Alternative zwischen der sogenannten »Volkskirche« und der »Gemeinde-« oder »Freiwilligenkirche«⁴⁷, und er ermuntert die Zellen und Gruppen, die er um sich schart, sich gerade nicht »rigoristisch-elitär(e)«⁴⁸ in ein Sektengehäuse zu verkriechen, sondern aktiv dem gegenseitigen Auf-einander-Zu-Wachsen zu dienen. Er ist aber nicht nur »ein Verbindungsglied zwischen der Basis und der aktiven Gemeinde«⁴⁹, sondern der universalen Reichweite der Sendung der Kirche für die Welt verpflichtet. Darum erstreckt sich seine Aufgabe über die »Distanzierten« hinaus auch auf jenen katechumenalen Bereich, den Y. Congar unter der Bezeichnung »Kirche der Schwelle« einzuführen vorgeschlagen hat⁵⁰, und schließlich auf »alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind« (*Lumen Gentium* 13). In der Zuwendung zu diesem äußersten der »konzentrischen Kreise« Papst Pauls VI. (*Ecclesiam Suam*) wird der Diakon dann auch wiederum innerkirchlich zum berufenen Vermittler zwischen jenen beiden von H. U. v. Balthasar als »jüdisch« und »heidnisch« bezeichneten Grundströmungen der durch eine Tradition »Vorbereiteten« und der »gleichsam Hereingeschnitten«, die durch »reine Gnade« »unmittelbare(r)n Zugang« haben⁵¹.

Sein Wirken würde freilich zum Scheitern verurteilt sein, wenn er nicht auf die Hilfe von Laien und fachlich qualifizierten Mitarbeitern zählen könnte. Es wäre zu überlegen, ob man dem Diakon, wenn man ihn so versteht, nicht die »Gemeindeassistenten« zuordnen sollte, während dann die »Pastoralassistenten« mit theologischem Hochschulabschluß eher ihren Platz als Helfer des Priesters finden könnten. In dieser Konzeption würde es darüber hinaus kein »neues« Amt geben müssen, wie es P. Hünemann mit seiner »zweiten Gruppe von Pastoral-

⁴⁵ N. Mette, a.a.O., S. 239.

⁴⁶ J. Ratzinger, Identifikation mit der Kirche. In: J. Ratzinger/K. Lehmann, Mit der Kirche leben. Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 11–40, hier: 26 ff.

⁴⁷ Vgl. H. Schilling, Kritische Thesen zur »Gemeindekirche«. In: »Diakonia« 6 (1975), S. 78–99 und die sich daran anschließende Diskussion in derselben Zeitschrift.

⁴⁸ K. Lehmann, Chancen und Grenzen der neuen Gemeintheologie. In dieser Zeitschrift 2/77, S. 111–127, hier: 112.

⁴⁹ W. Blank, Ständiger Diakonat – ein Ärgernis? Eine Aufforderung? In: »Diakonia XP« X (1975), H. 2, S. 31–33, hier 32.

⁵⁰ Y. Congar, Veränderung des Begriffs »Zugehörigkeit zur Kirche«. In dieser Zeitschrift 3/76, S. 207–217, hier: 216.

⁵¹ H. U. v. Balthasar, Aktualität des Themas »Kirche aus Juden und Heiden«. In dieser Zeitschrift 3/76, S. 239–245, hier: 244.

assistenten« anzielt ⁵², weil der dort genannte Dienst dem hier gemeinten Diakon selbst eigentümlich wäre.

Das so verstandene Profil des Diakons würde ein greifbares und attraktives Berufsbild ergeben, zu dem sich gerade selbständige und standfeste Männer besonders hingezogen fühlen könnten, die die Gewähr dafür bieten, daß sie eine hohe Flexibilität mit selbstloser Liebe und unerschütterlicher Treue zu Christus und seiner Kirche zu verbinden vermögen.

⁵² P. Hünemann, *Ordo in neuer Ordnung?* In: *Der Priestermangel und seine Konsequenzen*, S. 58–94, hier: 90 ff.

ARMUT IM GEIST ALS STACHEL IM Fleisch der Theologie. – Die Heilige Schrift wurde nicht von Fachgelehrten für den Seminargebrauch geschrieben. Mit Gunkel wissen auch die Fachgelehrten den Hinweis auf den Sitz im Leben zu würdigen. Dieser Hinweis hat freilich Konsequenzen für die Perspektive, wie so etwas wie »Heilige Schrift« überhaupt in den Blick zu nehmen ist, – wo Heilige Schrift sinnvoll zu lesen ist bzw. vorzutragen ist.

Zu gleicher Zeit, wo sich in der Kirche die Erkenntnis durchsetzt, daß die Heilige Schrift das Fundament aller Theologie und Liturgie zu sein hat, kommt im Gegensatz eine Schriftgelehrsamkeit auf, die bei aller Betonung der Freiheit ihres Forschens zu einer Verfälschung und Verwissenschaftlichung gerade der exegetischen Fächer geführt hat. Mit der Prerogative der historisch-kritischen Befragung wurde ein Auslegungsmodus vorgegeben, der eine Unbefangenheit und Spontanität beim Lesen und Hören der Schrift erschwert und oft für den halbwegs informierten Laien zur unübersteigbaren Barriere werden läßt.

Über Sinn und Unsinn eines dezidiert historisch-kritischen Fragens zu reflektieren soll hier nicht die Aufgabe sein¹. Die Frage ist eher noch tiefer anzusetzen: einerseits nach dem Ort des Betrachtens überhaupt, von dem aus sich so etwas wie Heilige Schrift erschließt, andererseits nach dem Geist, in dem die Schrift zu lesen ist.

Zum ersten sollen einige Hinweise genügen. Die Heilige Schrift ist selbst nicht irgendeine »Literatur«, die wie jede andere am Labortisch zu sezieren ist (aus vermeintlicher objektiver Distanz). Sie lebt immer schon vor jeder Weise distanzierter Betrachtung in den liturgischen Vollzügen, beim Lesen von Menschen, die gewissermaßen im heilsgeschichtlichen Kon-

text bleiben, die solidarisch mit der Gemeinde fragen nach dem Heil.

Daraus ergibt sich der wichtige methodische Hinweis, daß sich die Schrift als lebendiges Wesen nur in einer entsprechend lebendigen Betrachtung erschließt: wie der Vogel nur im Fluge als lebendiges Wesen – gewissermaßen dynamisch – auch wissenschaftlich angemessen beschrieben wird, so auch die Schrift in der Weise, wie sie vorgelesen und gehört und mitgebetet wird. Für die zutreffende Auslegung wäre also mitzubedenken jene Geschichte des Hörens und Lesens in allen ihren Erstreckungen: – Gegenwärtiges Hören und Lesen in der Gemeinde – die maßgebliche Überlieferung des Hörens und Lesens in der Gemeinde (Auslegungsgeschichte) – die ursprüngliche Weise des Hörens und Lesens (Entstehung des Schriftkorpus). Die grundsätzliche Erkenntnis vom »Sitz im Leben« der biblischen Perikopen muß nun auch wissenschaftlich reflektiert werden für den Akt des Exegesierens selbst. So kann sich die verantwortliche Exegese nicht als »Fach« neben anderen im Olymp der Wissenschaften verstehen in einer verspäteten Emanzipation. Gerade als »Wissenschaft« von der Heiligen Schrift käme der Exegese ein wesentlicher Ort in der Gemeinde mit einer spezifischen Funktion für die Gemeinde zu.

Wenn diese sehr ungefähre Ortsanweisung zutrifft, dann ergeben sich Konsequenzen für die konkrete Art der Auslegung, die sich in einem bestimmten Spannungsgefälle bewegt:

1. Wenn die Auslegung der Heiligen Schrift primär als »Dienst« innerhalb der Gemeinde für die Gemeinde zu werten ist, so steht der Ausleger gewissermaßen in einem doppelten Verantwortungsgefälle: Er soll Heilige Schrift erschließen für eine bestimmte Gemeinde im Auftrag der Gesamtgemeinde. Da aber andererseits Gemeinde kein abgeschlossener Bereich ist und der Ausleger selbst im Kontext heutiger Wissenschaft in einer heutigen Universi-

¹ Dazu der Aufsatz von Franz Josef Schierse »Ziele und Wege christlicher Schriftauslegung«. In: »Geist und Leben« 3/77.

tät steht, muß er sein Tun wissenschaftlich rechtfertigen können — in Kontinuität und in Kritik zu sonstiger Wissenschaft. Der Anspruch einer für alle verbindlichen Wahrheitsfindung darf nicht aufgegeben werden. Das wirkliche Problem heutigen Exegesierens besteht in der oft bis zur Zerreißprobe gehenden Spannung zwischen den Zusammenhängen biblischen Denkens und Sprechens und dem spezifisch modernen Lebensgefühl, das extrem gerade an den Universitäten ausgetragen wird.

2. Die Schrift ist »Heilige Schrift«. Der Ausleger sieht sich auf Schritt und Tritt dieser Spannung zwischen »Heiligem« und »Profanen« ausgesetzt. Er weiß sich einerseits voll dem Gebot eines »pneumatischen« Lesens verpflichtet nach 2 Petr 1, 20. Er würde den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen, wenn er selbst als Ausleger nicht voll beteiligt und engagiert wäre, ganz aus der Ergriffenheit durch den Geist heraus liest. Andererseits kann diese Vorgegebenheit nicht institutionalisiert werden, sie kann nicht in den Rang einer Methode erhoben werden. Was Methode anbetrifft, wird er mit nachprüfbaren Mitteln arbeiten müssen, er sieht sich der Profanität des wissenschaftlichen Fragens ausgesetzt. Das wirkliche Problem ist, daß das Unterscheidungsmerkmal für »Heiliges« und »Profanes« wiederum nicht exegetisch *a priori* einsehbar ist, so daß der Ausleger hier unvermittelt im »hermeneutischen Zirkel« befangen bleibt und die eigene »Spiritualität« entscheidend auch bei der wissenschaftlichen Konzeption mitwirkt.

3. Werner Heisenberg hat für die Physik das Prinzip der Unschärferelation gefordert, das der Gegebenheit Rechnung trägt, daß alles wissenschaftlich Aussagbare grundsätzlich unter den Vorbehalt des Beobachtetseins gestellt ist. Ort und Art des Beobachtens gehen voll in den Erkenntnisprozeß ein. Wenn dies Prinzip heute in der Physik, die sich mit der sogenannten unbelebten Materie befaßt, Anerkennung gefunden hat, um wie viel mehr sollte es für die Theologie Erwägung finden! Das Problem verschärft sich für den

Theologen, als er Texte ja nur »versteht«, insofern er selbst getroffen und ergriffen ist. Das Verstehen eines Textes ereignet sich zwischen den Grenzpfählen der je eigenen Betroffenheit einerseits und der vermittelten Sachhaltigkeit des Textes andererseits. Der Laie stellt unvermittelt die Frage nach der Historizität der biblischen Texte: Wie ist es wirklich gewesen? Sind die biblischen Berichte nur Märchen?

Solches Fragen darf von dem Theologen nicht augenzwinkernd beantwortet werden. Die immer gegenwärtige Gefahr ist die Flucht in ein Bescheidwissen und eine Ver begrifflichung, die im fragenden Laien oft den Eindruck erzeugt, entweder verschaukelt worden zu sein oder sich in einer hoffnungslos naiven Situation zu befinden. Der Theologe wird durch solches Fragen seine eigene Position befragt wissen und sich selbst fragen müssen, ob er nicht durch eine vermeintliche »Wissenschaftlichkeit« nur einer hausgemachten Gnosis aufgesessen ist. Wenn man sieht, wie bei der gegenwärtigen Diskussion um den Rang der historisch-kritischen Methode »rein wissenschaftliche« Statements in den Rang einer dogmatischen Aussage erhoben werden, scheint diese Warnung unbedingt am Platze.

Die Frage nach dem Ort, der Perspektive, in der das Zeugnis der Schrift angemessen wahrgenommen wird, ist inzwischen wieder selbst Gegenstand einer Wissenschaft geworden und erregt als die hermeneutische Frage die Gemüter. Eine so geartete Hermeneutik wird ihrerseits kaum zu »Ergebnissen« kommen, die nun als methodische Hilfen für die Schriftauslegung zu benutzen wären. Sie wird vielmehr die Aporien aufzeigen, denen jede verantwortliche Schriftauslegung ausgesetzt ist.

Das genannte Problem läßt sich aber ausweiten zu einer grundsätzlichen Anfrage an die Arbeit des Theologen. Unüberhörbar — und im Textbestand der Schrift fest verankert — stellt sich für den christlichen Ausleger doch die Herausforderung der »Armut im Geiste«. Als Portal für

alle folgenden Aussagen des »Grundgesetzes« des Reiches Gottes hören wir die Seligpreisung »Selig die Armen im Geiste!«. Damit ist ein Kontext aufgerissen, der nicht einengt, sondern in unendliche Weiten führt. Hier ist die ganze Bahn der Auslegungen mitzuhören, die von Exegeten aller Zeiten, nicht zuletzt der eigens benannten Lehrer der Kirche uns vermittelt wurden. Ist bei der Auslegung der Armut im Geiste etwa bei Johannes vom Kreuz oder Theresa von Avila exegetisch weniger Kompetenz zu erwarten als bei Auslegern, die durch die Schule der historischen Kritik gegangen sind? Gar, wenn zu Mt 5,3 als Parallele mitzulesen ist Lk 10,21 ff.: »In derselben Stunde jubelte Er im Heiligen Geiste und sprach: ich preise Dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß Du dies vor Weisen und Klugen verborgen, Einfältigen aber geoffenbart hast . . .«.

Armut und Einfachheit gehören zu den Grundforderungen des Evangeliums. Lk 6,20 nennt Armut generell als Voraussetzung für den Zugang zum Reich. Die Par Mt 5,3 verinnerlicht die Aussage des Lukas: die geforderte Armut ist wesentlich ein Gebot der geistigen Grundhaltung. Beide Stellen müssen als Kommentar sich gegenseitig abstützen: Ohne die grundsätzliche Ausrichtung auf auch äußerlich sich artikulierende Armut würde Matthäus spiritualistisch mißverstanden. Und Lukas für sich genommen könnte als Pauperismus rigoros eingefordert werden. Auf jeden Fall ist die benannte Armut ein umfassender Sachverhalt, der den Menschen mit Haut und Haar betrifft und ihn an den angemessenen Ort vor Gott weist: den Ort der Armut, den Ort der Wüste. Wenn Heilige diesen Hinweis immer wieder wörtlich verstanden haben wie Charles de Foucauld und heilige Exegeten wie Hieronymus sogar unter Wüstenbedingungen Exegese wissenschaftlich akkurat betreiben konnten, so ist das bestimmt nicht von Nachteil für die Gemeinde gewesen. Die berechnete und notwendige kritische Rückfrage an gegenwärtige repräsentative Be-

mühungen um die Auslegung der Texte ist gewiß: Gibt es ein vertretbares Maß — ist eine Relation erkennbar, in der der ganze Aufwand an Methode, Material und wissenschaftlichem Vorfeld stehen, zu dem Objekt der Bemühung, der Auslegung der Heiligen Schrift? Unausweichlich gerät jeder verantwortliche Schriftausleger vor die grundsätzliche Aporie: Die Schrift erschließt sich letztlich nur dem Geist, der sie begreift — der Aufwand an Medien bleibt auf das Vorfeld verwiesen und wird auch dort noch einmal unter den Vorbehalt der gebotenen Einfachheit und Überschaubarkeit zu stellen sein. Leitend bleibt die Auslegungsregel des 2. Petrus-Briefes: »Keine Schrift-Weissagung läßt eine eigenmächtige Auslegung zu. Denn niemals erfolgte eine Weissagung durch menschliche Willkür. Sondern vom Heiligen Geist getrieben, haben Menschen von Gott her geredet.«

Lassen sich aus dem Gesagten Regeln ableiten, die helfen können, die exegetischen und theologischen Bemühungen unserer Tage in das Gesamtkonzept der »Pastoral« einzuordnen?

1. Jedem wissenschaftlich-kritischem Umgang mit der Heiligen Schrift ist vorzuordnen ein unbefangenes menschlicher Umgang in der Form der gemeinsamen, der persönlichen oder der liturgischen Schriftlesung. Wenn so der »Sitz im Leben« der Heiligen Schrift grundsätzlich in aller Klarheit gewahrt bleibt, kann das für den Exegeten nicht ohne Konsequenzen bleiben. Sein Tun muß grundsätzlich eingebettet sein in diese kirchliche Grundfunktion des Hörens des Wortes, sein Reden wird hingeordnet bleiben müssen auf die Gesamtgemeinde. Mit solchen Hinweisen sollen die nötigen und von der Sache her vorgegebenen Spannungen nicht aufgehoben werden. Dadurch, daß sie durchgehalten werden, kommt erst Kraft in die Arbeit des Exegeten. So wird der Laie dem beauftragten Ausleger (der normalerweise identisch mit dem Pfarrer ist) grundsätzlich einen Vorschuß von Glaubwürdigkeit in Punkto Sachwissen zubilligen wollen. Aber umge-

kehrt darf die Arbeit der Exegese nicht ausarten in eine sich verselbständigende Schriftgelehrsamkeit, die den Boden der Gemeinde Jesu verläßt und dabei ist, sich zu »überheben«.

2. Die Formulierung der Wahrheit Gottes in den heiligen Texten ist meditativer Art. Sie wendet sich an den ganzen Menschen, der Sinne, Kopf und Herz hat. Wir stehen mit zunehmender Verwissenschaftlichung der Exegese in der Gefahr einer Verkopfung und Intellektualisierung der Theologie. Wenn aber die Methoden zu kompliziert und die Begriffe nur noch rational werden, verzeichnen und verfehlen sie ihr Objekt grundsätzlich: Man kann nicht davon absehen, daß die meisten Texte des Neuen Testaments nicht von Fachtheologen, sondern von Menschen der mittleren und unteren Bildungsschicht verfaßt wurden. Die Texte sind durchweg von einer einfachen und schlichten Artung, gefaßt in einer Schlichtheit und Ungebrochenheit des Sehens und Vernehmens, die uns Späteren weitgehend abhandengekommen ist. Wir werden also den Zugang zu ihren Worten nur finden, wenn wir grundsätzlich bereit sind, uns mit ihnen an einen Tisch zu setzen und den »Stallgeruch« vergangener Zeiten nicht verachten. *Meditation* ist also vonnöten, nicht als zusätzliche Auflage, sondern als Horizont und Voraussetzung allen echten exegetischen Bemühens.

3. Die Wahrheiten des Glaubens, die in den Heiligen Schriften zum Ausdruck kommen, haben bei aller inneren Klarheit und Einfachheit den Charakter von Mysterien. Sie sind im Heiligen Geist konzipiert und auch nur aus der Inspiration des Geistes — gegebenenfalls sehr wörtlich unter Gebet und Fasten — zu erschließen. Aller *nur* methodisch distanzierte Umgang mit den Texten verfehlt sie schon im Ansatz. Die Emphase, mit der unüberhörbar weithin ein »Fortschritt« in den exegetischen Fächern berufen wird, bedarf dringend eines Dämpfers durch den Hinweis auf jenen andersgearteten Fortschritt an innerer *scientia* und geistlichen Erkenntnis, der fachlich überhaupt nicht zu verrechnen ist,

der eher auf das Konto der nicht recht hoffähigen »Mystik« geht. Ist es ein Zufall, daß gerade bei den Fortschrittlichsten das *Corpus Johanneum* eine seltsam stiefmütterliche Behandlung erfährt und eher Verlegenheit auslöst? Umgekehrt ist das Johannesevangelium und die Geheime Offenbarung immer schon das unausschöpfbare Feld meditierender und initiiender Betrachtung gewesen — völlig legitim nach der Anlage des Werkes. Hier werden Dimensionen sichtbar, die für den christlichen Exegeten unaufgebar sind, die geeignet sind, seine Arbeit aus der Verfälschung herauszurufen und wieder einzugliedern in das Gesamt von Theologie und Pastoral. Wir müssen im kirchlichen Gespräch wieder dahin kommen, daß moderne exegetische Bemühungen durchaus vergleichbar neben Aussagen mittelalterlicher Mystiker stehen dürfen und in ihrer spannungsvollen Relation ausgestanden werden. Aussagen Meisters Eckeharts zum Johannesevangelium haben unbedingt auch exegetische Kompetenz und sind mit solcher einzufordern. Das Gespräch darüber ist inzwischen voll im Gang, wie Schierses hoffnungsvoller Aufsatz zeigt.

Albrecht v. Raab-Straube

THESEN ZUM ZWEITEN VATIKANUM¹

1. Die »Identität« der katholischen Kirche ist durch das Vaticanum II weder aufgehoben noch wesentlich beeinträchtigt worden. Eher kann man sagen, daß dieses — im »empirischen« Sinne — universalste aller bisherigen Konzilien (niemals früher waren alle Weltgegenden, alle Rassen, alle Nationen, alle Kulturen so vollzählig gegenwärtig) den Willen der zeitgenössischen Kirche, katholisch im Sinne der früheren Konzilien zu sein, weithin sichtbar bekräftigen wollte.

¹ Im Spätherbst 1977 konnte der Fachbereich Katholische Theologie der Universität Regensburg sein zehnjähriges Bestehen feiern. Aus diesem Anlaß wurde auf Initiative des Dekans Prof. W. Nastainczyk am 16. November 1977 ein Forum für frühere

2. Wenn man dem Vaticanum II einen Vorwurf machen kann, dann eher den, daß es die Absicht, möglichst »pastoral« zu sein, keine Trennungslinien zu ziehen, keine »harten Lehren« auszusprechen, niemanden zu verurteilen, ja sich expliziter (eigener) dogmatischer Aussagen zu enthalten, so vollständig und so einseitig verwirklicht hat, daß auch recht willkürlichen Auslegungen von Konzilsaussagen und -beschlüssen in Wort und Handeln Vorschub geleistet wurde — mit allen (auch und vor allem pastoralen) Nebenwirkungen.

3. Weil in manchen kontroversen Fragen eher undeutliche als unterscheidende Formulierungen gewählt wurden, fühlte sich hinterher fast jede Meinungsgruppe bestätigt und glaubte im Recht zu sein, wenn sie sich nach ihrer Version verhielt. Der Ruf nach einem neuen Konzil, das die Arbeit des Vaticanum II vollenden solle, bringt zwar die Unzufriedenheit derer zum Ausdruck, denen das Vaticanum II »nicht weit genug ging«; es gibt aber andere Gruppen, die ein neues Konzil herbeiwünschen, das ein Zurück anbefehlen oder wenigstens bestimmte Auslegungen inhibieren soll.

4. Durch das Schweigegebot während des Konzils, an das die Bischöfe sich (im Gegensatz zu manchen theologischen Beratern)

Studenten des Fachbereichs und für die Geistlichen und Religionslehrer des Bistums Regensburg veranstaltet. Das Thema hieß ursprünglich »Verlust oder Wahrung der Identität der katholischen Kirche seit dem II. Vaticanum?« Es veränderte sich jedoch im Laufe der Vorbereitungen und lautete schließlich »Bleibendes und Wandel in der Kirche«. Am Podium waren beteiligt der frühere Regensburger Ordinarius und jetzige Honorarprofessor Joseph Ratzinger, Kardinal-Erzbischof von München, die Professoren W. Nastainczyk, N. Brox, K. Krenn, F. Mußner, W. Hoeres, O. B. Roegele sowie Dozent K. J. Benz und Assistent S. Wiedenhofer. Der Text des Votums, das Kardinal Ratzinger abgab, ist in Heft 2, S. 182, dieser Zeitschrift abgedruckt. Nachfolgend ein Auszug aus den Thesen, die Otto B. Roegele zur Diskussion stellte. Die Redaktion begrüßt es, wenn sich Stimmen aus dem Leserkreis dazu melden.

hielten, ist gelegentlich das Mißverständnis entstanden, die Lehrkompetenz sei von den Bischöfen auf die Theologen übergegangen, zumal einige von diesen mit der Zeit lernten, sehr erfolgreich mit den Massenmedien umzugehen, so daß das meiste, was die Öffentlichkeit über das Konzil erfuhr, von den Theologen seinen Ausgang nahm.

Otto B. Roegele

MAN SOLL NICHT LOBEN, WO DAS Verdienst allenfalls darin bestand, die Gelegenheiten der Stunde, des Amtes, der Einsicht und des Einflusses wahrzunehmen, um nach Kräften das für richtig Erkannte zu tun. Das ist in meinen Augen jedermann aufzugeben, ist einfach das Normale, also eigentlich des Hervorhebens nicht wert. Den General, der eine Schlacht gewonnen hat, den Wissenschaftler, dem eine Entdeckung gelungen ist, den Künstler, der ein großes Kunstwerk geschaffen hat — sie alle kann man für eine hervorragende einzelne Leistung auszeichnen. Eine Lebensleistung kann immer nur in dem Bemühen bestehen, jenes Normale zu erreichen . . .

Mir geht in diesem Augenblick mancherlei durch den Kopf, das zu kommentieren mir nahe läge: die Rolle der Kirche in der Gesellschaft, das Verhältnis der Kirchen zueinander, die Beziehungen der Kirchen zur Politik, die Aufgabe des Christen im öffentlichen Leben, die Verletzlichkeit des Wertes der Person unter den gegenwärtigen Verhältnissen . . . Ich will mich statt dessen auf einige Bemerkungen zu einem Faktum beschränken, das mir für die Beurteilung fast aller problematischen Fragen, die uns bewegen und verunsichern, von entscheidender Bedeutung zu sein scheint: Wir sind dabei — ich meine: uns in der Welt und in der Kirche der Bundesrepublik Deutschland —, die allgemein verbindlichen und von allen als verbindlich anerkannten Maßstäbe zu verlieren.

1. Es ist schon schlimm genug, daß im weltlichen Bereich rechtliche Vorschriften immer weniger ernst genommen werden, daß — mit dem Anspruch der Wissen-

schaftlichkeit — die Rechtsordnung von einigen einfach als Reflex der Verhaltenspraxis der Gesellschaft verstanden wird, von andern als ein kausal erklärbarer Mechanismus, der das Verhalten des Menschen steuert, oder als eine bloß formale Ordnung, für deren zufälligen Inhalt irgendeine Ideologie verantwortlich ist, oder nur als ein Verfahrenssystem, das sich in Formeln und Gleichungen nach der Art mathematischer oder physikalischer Formeln erfassen läßt, daß Werte immer fragwürdiger werden und daß das Verhältnis des Menschen zu ihnen von ihrer Anerkennung über ihre Beachtung, ihre Berücksichtigung hinab bis zur bloß unverbindlichen Orientierung an ihnen reicht. Wie soll unter solchen Prämissen Recht noch etwas Maß-Gebendes sein können?

2. Aber ich konstatiere auch im kirchlichen Raum — in manchen Predigten, auf manchen Akademie-Tagungen, in manchen kirchlichen Vereinigungen — Äußerungen und Tendenzen, die in ähnlich fataler Weise die normativ-sittliche Ordnung relativieren, ihren Verbindlichkeitsgrad reduzieren, regelhafte Sollenssätze verdrängen durch einen eigentümlichen Dezisionismus, innerhalb dessen Wert oder Unwert einer Entscheidung davon abhängt, wie weit sie als Ausdruck der Verwirklichung eines konkreten Gewissens, als Ausdruck der Verwirklichung von Gerechtigkeit oder als Ausdruck der Verwirklichung von Liebe erscheint — wenn nicht gar auf einen Rekurs auf die sittliche Ordnung ganz verzichtet wird und statt dessen nur noch von pastoralen Erwägungen die Rede ist.

Ich sehe in diesen Erscheinungen einen mehrfachen Defekt:

a) Die objektive Existenz und die Verbindlichkeit sittlicher Normen geraten ins Zwielicht; sie verlieren im Bewußtsein der Christen ihre prinzipielle Bedeutung. Die Folge davon ist u. a., daß eine Motivierung menschlichen Verhaltens aus einem Sollensgrund heraus mehr und mehr schwindet; das Verhalten wird dann von anderen Motivationen bestimmt. Ohne das Normenraster entbehren auch Mitleid, Tröstung, Ver-

zeihung ihres zureichenden inneren Grundes. Verlieren die expliziten Regelsätze sittlicher Ordnung im Bewußtsein, vor allem im unreflektierten Bewußtsein des Menschen ihre Bedeutung, so geht schließlich auch der damit verbundene Entlastungseffekt verloren, dessen der Mensch bedarf, um in der modernen Welt mit ihrem ununterbrochenen Entscheidungszwang bestehen zu können.

b) Es geht auch das Orientierungsgefüge für sittliches Verhalten aus den Fugen: Man hält die Norm für entbehrlich, weil es genüge, die Maxime zu verfolgen: Handle nach deinem Gewissen, oder: Handle, wie es die Liebe dir eingibt, oder: Handle, wie Jesus an deiner Stelle handeln würde. Alle diese globalen Handlungsanweisungen können aber die Sollenssätze des Sittengesetzes nicht ersetzen; sie bedürfen vielmehr der Strukturierung durch die Normen des Sittlichen. Was ich nach diesen Normen tun soll, mag ich dann »gewissenhaft«, in der Gesinnung der Liebe oder nach dem Vorbild Christi tun. Und wo mehr als das sittlich Gebotene getan werden darf und getan werden will, da — muß nicht, aber — mag das Mehr allein aus Liebe oder in der Nachfolge Christi geschehen. Wenn man an diesem Orientierungsgefüge nicht festhält, wird der Verweis auf das Gewissen, auf das Liebesgebot oder auf das Vorbild Christi allzuleicht zu einem Plankett, das erlaubt, das sittlich Gebotene zu ignorieren oder — philosophisch gewandt — »aufzuheben« in einem höheren Verstande von Freiheit und Notwendigkeit.

Ich frage mich, ob nicht vieles, was der Kirche heute aus den Reihen ihrer Gläubigen heraus zu schaffen macht — mangelndes schlechtes Gewissen, Verdrossenheit, Widerspruch, Aufbegehren, Rechthaberei, Unbelehrbarkeit —, zurückzuführen ist auf diese Auffassung von der Entbehrlichkeit normativer Sätze, wenn der Mensch nur einfach seinem Gewissen, dem Anruf der Liebe oder dem Vorbild Christi folgt.

c) Der nächste Schritt ist dann, vom Sittengesetz und von den Sollenssätzen der sittlichen Ordnung erst gar nicht mehr zu

reden und die Diskussion nur noch um die Werte — um ethische Werte? um gesellschaftspolitisch unentbehrliche Werte? — zu führen: Existieren sie? Wie sind sie inhaltlich zu bestimmen? Wie verhalten sie sich zueinander? Wer ist für sie verantwortlich? Wie weit können, sollen, müssen sie geschützt werden — vom Staat, von der Kirche, von wem sonst? — Es ist vorauszu-
sehen, daß die Diskussion sehr rasch offenbar machen wird, wie wenig weit der allgemeine Konsens in diesen Fragen reicht und wie auch die Lösung dieser Kontroversen abhängig ist von einer vorherigen Einigung über die Anerkennung allgemein verbindlicher Normen der sittlichen Ordnung.

3. Das Fazit meiner Überlegungen und die dahinter steckende Position sind klar, auch ohne daß ich das weiter ausführe. Ich will am Ende nur hinzufügen:

Für mich war vor allem auch Freiheit ein Leben lang nur denkbar auf der Grundlage einer festen, aus expliziten objektiven und verbindlichen Sollenssätzen bestehenden sittlichen Ordnung. Auch wer Fortschritt will — es gibt auch Schritte in die falsche Richtung! —, auch wer das *aggiornamento* will, bedarf des Rückhalts an jener Ordnung. Offensein für den Fortschritt, also Bestehendes verbessern und Neues anpacken und wagen, liberal sein und liberal handeln, Freiheitsräume verwirklichen in die Zukunft hinein, ist, ich wiederhole es und alle Erfahrung bestätigt es, nur auf dem Boden einer nicht zweckhaft, instrumental verwendbaren, nicht manipulierbaren Ordnung möglich und verantwortbar.

Willi Geiger

F. A. M. Alting von Geusau, geboren 1930 in De Bilt bei Utrecht, ist Professor für Völkerrecht an der Katholischen Hochschule Tilburg und Direktor des John F. Kennedy-Instituts; Abrüstungsexperte und Berater der niederländischen Regierung. — Den Beitrag auf S. 193 übersetzte aus dem Niederländischen Ulrich Ruh.

Leo Tindemans, geboren 1922 in Zwijndrecht, wurde 1973 stellvertretender Ministerpräsident Belgiens. Seit 1974 Ministerpräsident.

Hendrik Brugmans, geboren 1906 in Amsterdam, ist der Gründer des Europa-Kollegs in Brügge. Von 1950 bis 1972 war er dessen Rektor. Den Beitrag auf S. 205 übersetzte August Berz.

Helmut Kuhn, geboren 1899, lehrte als Professor für Philosophie an verschiedenen amerikanischen Universitäten und in Erlangen; seit 1953 an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Adolf Kohler, geboren 1928 in Freiburg i. Br., ist Abteilungsleiter für Information im Generalsekretariat des Europäischen Parlaments mit Sitz in Luxemburg.

Paul Ludwig Weinacht, geboren 1938, ist Professor für Politische Wissenschaft an der Pädagogischen Hochschule in Freiburg i. Br.

René Rémond, geboren 1918 in Lons-le-Saunier (Jura), ist Ehren-Präsident der Universität Nanterre (Paris) und Professor für Zeitgeschichte. Den Beitrag auf S. 247 übersetzte Hans-Jürgen Verweyen.

Alfred Assel, geboren 1931 in Karlsruhe, ist seit 1968 Professor für Katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Freiburg i. Br.

Alois Winter, geboren 1931 in Besch/Mosel, ist seit 1975 ordentlicher Professor für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und philosophisch-theologische Propädeutik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Fulda.

Albrecht v. Raab-Straube, geboren 1931, ist Pastor in einem Dorf im Hochsauerland, zugleich Geistlicher Rektor in der Erwachsenenbildungsstätte St. Bonifatius in Elkringhausen.

Bei dem auf S. 286 wiedergegebenen Text handelt es sich um die leicht gekürzte Ansprache, die Bundesverfassungsrichter a. D. Willi Geiger anlässlich der Ordensverleihung am 17. Januar 1978 im Katholischen Büro Bonn gehalten hat.

Apologetik und Fundamentaltheologie

Eine kleine Einführung

Von Karl Lehmann

Von Anfang an gehört zum christlichen Glauben eine geistige Rechenschaft über seinen Grund und seine Motive. Die Torheit des Kreuzes Jesu Christi schließt nicht aus, daß der Glaube ein inneres Licht in sich trägt, das dem menschlichen Denken zugänglich ist¹. Ein Glaube, der in verschiedene Sprach- und Kulturräume übersetzt werden kann sowie von sich aus nach Mitteilung und Mission drängt, widerstreitet nicht schlechthin der Begegnung mit menschlicher Vernunft. So heißt denn auch die »Magna Charta« der Begründung des Glaubens im Neuen Testament: »Den Herrn Jesus Christus haltet in euren Herzen heilig! Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt« (1Petr 3, 15)².

Die klassische Gestalt

So hat es auch von jeher in der Kirche die geistige Vertretung des Glaubens nach außen gegeben, »Apologie« gegenüber Juden und Heiden³. In der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts tauchte immer mehr die Frage auf, wie denn die Entscheidung zum Glauben angesichts der wesentlichen Geheimnishaftigkeit seiner Wahrheiten gerechtfertigt werden kann⁴. Es ging nicht mehr nur um die Verteidigung einzelner Glaubensaussagen, sondern um eine zuverlässige Grundlegung des ganzen Glaubens. Humanismus und Reformation, Rationalismus und Atheismus, die je auf ihre Weise die Grundlagen des katholischen Glaubens (Kirche, christliche Offenbarung, Gott) mit innerer Konsequenz in Frage stellten, trugen indirekt zur Ausbildung der systematischen Glaubensbegründung bei⁵. Ab dem 17. Jahrhundert gliedert

¹ Vgl. dazu exegetisch G. Bornkamm, Glaube und Vernunft bei Paulus. In: Ders., Studium zur Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze II. München ²1963, S. 119–137.

² Zur näheren Auslegung vgl. neuerdings L. Goppelt, Der Erste Petrusbrief, hrsg. von F. Hahn. Göttingen 1978, S. 235 ff.

³ Eine gedrängte Erstinformation vgl. bei A. Kolping, Fundamentaltheologie I. Münster 1968, S. 36 ff.

⁴ Vgl. dazu A. Lang, Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters. Freiburg 1962.

⁵ Vgl. dazu A. Kolping, Fundamentaltheologie I, S. 45 ff.

sich der Inhalt der systematisch-wissenschaftlichen Apologetik in drei Stufen, welche weitgehend noch heute den Aufbau der Fundamentaltheologie bestimmen: 1. Notwendigkeit und Glaubwürdigkeit der Religion (schon früh auch »Religionsphilosophie« genannt); 2. Glaubwürdigkeit der biblischen Offenbarung, welche in Jesus Christus zu einem letzten Höhepunkt kommt; 3. Glaubwürdigkeit der sichtbaren römisch-katholischen Kirche als der Kirche Jesu Christi. Dieser Dreischritt beherrschte im allgemeinen auch die Struktur der Handbücher und Studienordnungen: *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana*, *demonstratio catholica*⁶. – Erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts entwickelte sich diese Aufgabe der Verteidigung und Begründung des Glaubens, die bis dahin ein Teil der allgemeinen Dogmatik war, zu einer selbständigen Disziplin⁷. In dieser wurden alle Fragen einer Selbstbesinnung der gläubigen Vernunft auf ihre Grundlagen und Voraussetzungen hin behandelt. Diese Aufgabe, die prinzipiell alle theologischen Disziplinen betrifft, wurde nun in einem Fach konzentriert und der Theologie als »Fundament« vorangestellt. Die doppelte Zielsetzung der neuen Disziplin war auch maßgebend für die Wahl der beiden wichtigsten Bezeichnungen: »Apologetik« betont vor allem die überzeugende Vertretung des katholischen Glaubens nach außen, während »Fundamentaltheologie« mehr die innere, von der Sache her bestimmte Begründung zum Ausdruck bringt. Das Verhältnis beider Dimensionen war lange Zeit umstritten. Mehr und mehr setzte sich die Einheit der neuen Disziplin unter dem Begriff Fundamentaltheologie durch⁸.

Ansatzpunkt und Methode

Das Thema der Glaubwürdigkeit der biblischen Offenbarung ist also das Spezifische der fundamentaltheologischen Fragestellung⁹. Gottes Wort wird als Wahrheit des Glaubens und als Norm des Handelns letztlich darum angenommen, weil es in Gott gründet. Dies geschieht durch den Glauben. Dieser ist jedoch nicht einfach eine Sache blinden Gehorsams. Darum muß gezeigt werden, daß diese Annahme des Glaubens der vernünftigen Selbstverantwortung des Menschen entspricht. Um die Glaubwürdigkeit der Offenbarungspredigt zu erweisen, kann man sich in einer wissenschaftlichen Reflexion

⁶ Dazu H. Bouillard, *Logik des Glaubens*. Freiburg 1966, S. 36 ff.; A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems*, S. 195 ff.

⁷ Für die neuere Entwicklung vgl. den ausgezeichneten Überblick von J. Schmitz, *Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert*. In: H. Vorgrimler/R. vander Gucht, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert II*. Freiburg 1969, S. 197–245.

⁸ Vgl. dazu H. Fries, *Fundamentaltheologie*. In: *Sacramentum mundi II*. Freiburg 1968, S. 140–150.

⁹ Zu den klassischen Grundlagenfragen vgl. E. Seiterich, *Die Glaubwürdigkeitserkenntnis*. Heidelberg 1948.

nicht allein auf innere Erfahrungen stützen; sie sind zwar für das Gläubigwerden des einzelnen von großer Bedeutung, können von ihrer Eigenart her den Glauben jedoch nicht ausreichend im Sinne eines allgemeinen und öffentlichen Vernunftanspruchs begründen¹⁰. So war es in gewisser Weise zwingend, daß die Fundamentaltheologie sich vorzüglich auf äußerlich feststellbare »Tatsachen« stützte. Diese fand sie vor allem in den geschichtlichen Vermittlungen, durch die Gottes Offenbarung zu den Menschen gelangt. Die Glaubwürdigkeit dieser Offenbarungsmedien ist der gewichtigste Beweis für die Wahrheit der Offenbarung und entscheidendes Motiv für ihre Annahme.

Ein Text des Ersten Vatikanischen Konzils faßt diese Sicht der Glaubensverantwortung in komprimierter Form zusammen: »Damit . . . der Gehorsamsdienst unseres Glaubens der Vernunft entspreche, wollte Gott mit der inneren Hilfe des Heiligen Geistes äußere Erweise seiner Offenbarung verbinden: nämlich göttliche Werke (*facta divina*), vor allem Wunder und Weissagungen. Da sie Gottes Allmacht und unermessliches Wissen in reichem Maß beweisen, sind sie ganz sichere und der Fassungskraft aller angemessene Zeichen der göttlichen Offenbarung.«¹¹ Die klassische Fundamentaltheologie verstand ihre Aufgabe einzig und allein als Aufweis der »natürlichen« (ohne Wirkung der Gnade prinzipiell möglichen), durch bloße Vernunft allein beweisbaren und objektiven (auf äußere Kriterien gegründeten) Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung. Durch diese »Voraussetzungslosigkeit« wollte die theologische Verteidigung des Glaubens ihre »rationalistischen« Gegner auf deren eigenem Feld und mit ihren eigenen Waffen schlagen. So stützte sich die traditionelle Apologetik bei ihrer Argumentation für die Göttlichkeit der Offenbarungsreligion fast ausschließlich auf objektiv-äußere Kriterien. Der Wunder- und Weissagungsbeweis bildete darum das Zentrum der sogenannten »objektiven Apologetik«¹².

Ergänzung und Alternative

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde an dieser Konzeption entschiedene Kritik laut¹³. Ein Vorwurf bezog sich auf die Ausklammerung des zum Glauben berufenen Subjekts. Wie kommt der Glaube im konkreten Menschen zustande? Unter dem maßgebenden Einfluß von M. Blondel formierte sich eine »subjektive Apologetik«, welche die menschliche Existenz in ihrer Offenheit auf das Absolute zum Ausgangspunkt nimmt und eine verborgene Analogie zwischen der Struktur des menschlichen Daseins und dem Anruf der

¹⁰ Zu den methodischen Überlegungen vgl. A. Kolping, *Fundamentaltheologie* I, S. 29 ff.

¹¹ DS 3009, NR⁸ 32. Zur Interpretation vgl. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*. Freiburg 1968, S. 252 ff.

¹² Vgl. dazu J. Schmitz, *Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert*, S. 200 ff.

¹³ Vgl. ebd., S. 203 ff.

Gnade zum Vorschein bringt¹⁴. Damit wird zwischen Philosophie und Theologie jene geistige Bewegung sichtbar gemacht, die zum christlichen Glauben hinführt. Hinter Blondel stehen Augustinus, Pascal (vgl. den Beitrag von J. Mesnard in diesem Heft) und Newman¹⁵. H. Bouillard faßt den Ansatz dieser Konzeptionen folgendermaßen zusammen: »Die Logik der menschlichen Erkenntnis muß diese Offenheit ahnen lassen und sozusagen das formale Schema einer vernünftigen Zustimmung zur göttlichen Offenbarung entwerfen. Sicher wird nur jener dieses Schema sehen können, der in der christlichen Wirklichkeit bereits beheimatet ist. Er muß es aber nicht erst schaffen, sondern wird es in seiner Reflexion über das Sein des Menschen finden. Er wird entdecken, daß die Logik der menschlichen Existenz den konkreten Sinn der Botschaft des Evangeliums zwar noch nicht in sich birgt, wohl aber die erste Morgenröte ihrer Offenbarung darstellt. So gesehen, wird er also die Logik des Glaubens als eine Logik der vernünftigen Zustimmung zum christlichen Geheimnis verstehen.«¹⁶ Im Gefolge von P. Rousselot¹⁷ wurde eine wichtige Voraussetzung der klassischen Apologetik in Frage gestellt: Nach ihm können die Gründe für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung letztlich nur voll im Licht der Glaubensgnade erkannt werden¹⁸.

Zur gegenwärtigen Lage

Die »subjektive Apologetik« geriet im Zusammenhang des Modernismustreites in große Schwierigkeiten. Dennoch hat sie – vor allem außerhalb des deutschen Sprachbereiches – die Stellung der traditionellen Fundamentaltheologie schwer erschüttert. Die Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelwissenschaften, das existentiell-personale Denken, die Einsicht in die ethischen Voraussetzungen des Glaubens, die Wiederentdeckung älterer theologischer Traditionen und neue Elemente im Natur-Gnade-Verhältnis verstärkten diese Entwicklung. Mannigfache Versuche, die objektive und subjektive Dimension zu einer »integralen Apologetik« zusammenzuführen, konnten sich nicht genügend durchsetzen.

¹⁴ Der Begriff »Immanenzapologetik«, der sich dafür einbürgerte, bleibt mißverständlich. Vgl. dazu P. Henrici, Apologetik IV. In: *Sacramentum mundi* I. Freiburg 1967, S. 276–280, und den Beitrag von A. Raffelt in diesem Heft S. 323 (dort Lit.).

¹⁵ Als erste Einführung vgl. J. H. Newman, *Glaubensbegründung aus dem Persönlichen*. Ausgewählte Texte, hrsg. von J. Artz. Freiburg 1958. Vgl. zuletzt H. M. de Achaval/J. D. Holmes (Hrsg.), *The Theological Papers of John Henry Newman on Faith and Certainty*. Oxford 1976.

¹⁶ *Logik des Glaubens*, S. 10 f.; ders., *Comprendre ce que l'on croit*. Paris 1971, S. 13 ff.

¹⁷ *Die Augen des Glaubens*, mit einer Einführung von J. Trütsch. Einsiedeln 1963; vgl. auch J. Walgrave in diesem Heft, S. 295.

¹⁸ Für eine differenziertere Sicht vgl. die im deutschen Sprachgebiet bahnbrechende Untersuchung von E. Kunz, *Glaube – Gnade – Geschichte*. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ. Frankfurt 1969, S. 89 ff., 105 ff.

Das seit Jahrzehnten ungeklärte Methodenproblem bleibt weiterhin ungeklärt, ja man scheint sich dieser Fragen nur noch selten anzunehmen¹⁹. Im deutschen Sprachbereich liegt in Richtung der klassischen Gestalt nur das mehrbändige Werk von A. Kolping²⁰ vor, der die Mängel in der historischen Argumentation durch einen entschiedenen Einbau der Ergebnisse der modernen Bibelauslegung zu beheben versucht. H. Fries und andere widmen sich einer neuen Synthese klassischer Elemente mit jüngsten Erkenntnissen²¹.

Sonst liegen viele Einzelüberlegungen vor, die die Fundamentaltheologie jeweils in Anknüpfung und Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Denkweisen aufbauen²². Dies sind freilich eher Fragmente oder erste Entwürfe: Begegnung mit der modernen Hermeneutik²³, mit der Theorie-Praxis-Dialektik (einschließlich der Probleme Säkularisierung und Emanzipation)²⁴, mit der kritischen Theorie²⁵ und mit der neueren evangelischen Theologie²⁶. Eng verwandte Bezugsfelder der heutigen Fundamentaltheologie sind Religionsphilosophie und Religionsgeschichte²⁷, Natur- und Humanwissenschaften und die ökumenische Theologie²⁸. Schließlich gibt es auch eine Tendenz, im

¹⁹ Zum gegenwärtigen Stand vgl. H. Fries, Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie. In: Ders., Glaube und Kirche als Angebot. Graz 1976, S. 154–171, vgl. auch S. 172–186 (ökumenische Dimension). Einen guten Einblick in die Lage gibt auch das Heft »Fundamentaltheologie« der Zeitschrift »Concilium« 5 (1969), Heft 6/7, bes. die Beiträge von C. Geffré, H. Fries, J. Walgrave.

²⁰ Fundamentaltheologie, Bd. I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung. Münster 1968; Bd. II: Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes. Münster 1974; der dritte Band, der den ekklesiologischen Teil darstellt und das methodische Konzept (vgl. I, 83 ff.) vollends aufklären wird, soll bald erscheinen. Vgl. dazu auch H. Dolch, Der systematische Ort der Kirche. Zur Frage des Ausgangspunktes und der Methode der Fundamentaltheologie. In: R. Bäumer/H. Dolch (Hrsg.), Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für J. Höfer. Freiburg 1967, S. 28–40 (vgl. auch DS 3013, NR^o 385).

²¹ Vgl. z. B. das Kapitel »Die Offenbarung«. In: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), Mysterium salutis I. Einsiedeln 1965, S. 159–238; R. Latourelle, Théologie de la Révélation. Brügge/Paris 1969, und weitere Arbeiten desselben Verfassers.

²² Grundsätzlich vgl. auch B. Welte, Auf der Spur des Ewigen. Freiburg 1965, S. 297–314, 337–350.

²³ Dazu E. Biser, Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie. Freiburg 1975.

²⁴ Vgl. J. B. Metz, Apologetik I–III. In: Sacramentum mundi. Freiburg 1967, S. 266–276; neuerdings programmatischer ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977.

²⁵ Als Beispiel vgl. auch F. Schupp, Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie. Freiburg 1974.

²⁶ Vgl. vor allem den soeben erschienenen Entwurf von P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Graz 1978.

²⁷ Dazu M. Seckler, Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft. Versuch einer Abgrenzung. In: »Theologische Quartalschrift« 157 (1977), S. 163–176.

²⁸ Vgl. oben Anm. 19.

Anschluß an G. Söhngen²⁹ und K. Rahner³⁰ die Fundamentaltheologie nicht nur als Grundlegung des Glaubensverständnisses, sondern der theologischen Wissenschaft überhaupt und als Wissenschaftstheorie der Theologie zu verstehen³¹. In eine ähnliche Richtung, jedoch stärker durch materiale theologische Strukturen angereichert, weisen neuere evangelische Bemühungen, eine eigene Disziplin »Fundamentaltheologie« einzuführen³². Im katholischen Bereich kommt ein weiteres Problem hinzu, wie sich nämlich der vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderte »Einführungskurs in das Heilsmysterium Jesu Christi« (vgl. das Dekret über die Ausbildung der Priester »Optatum totius«, Art. 14) zur Fundamentaltheologie verhält³³. Ziemlich zurückgetreten sind heute die Bemühungen um eine breite »vulgäre Apologetik« (vgl. z. B. den früheren »Volksverein«).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum es zur Zeit kaum eine einheitlich akzeptierte Grundkonzeption der Fundamentaltheologie geben kann³⁴. Man möchte sich sogar wünschen, daß die etwas eingeschlafene Methodendiskussion wieder mehr in Gang kommt. Das vorliegende Heft, das eine Reihe grundlegender Beiträge zum Gesamtproblem darbietet und dem Leser vor allem auch Einblick in die bei uns weniger bekannten Traditionen französischsprachiger Herkunft gibt, möchte dazu einen kleinen Beitrag leisten.

²⁹ Vgl. G. Söhngen, *Fundamentaltheologie*. In: LThK IV². Freiburg 1960, Sp. 452–459; ders., *Die Einheit in der Theologie*. München 1952.

³⁰ Vgl. *Aufriß einer Dogmatik*. In: *Schriften zur Theologie I*. Einsiedeln⁸ 1967, S. 29–34; ders., *Formale und fundamentale Theologie*. In: LThK IV. Freiburg² 1960, Sp. 205–206.

³¹ Vgl. aus neuerer Zeit H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*. Düsseldorf 1976, Frankfurt 1978, bes. S. 315 ff.

³² Vgl. bes. G. Ebeling, *Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie*. In: ZThK 67 (1970), S. 479–524; ders., *Wort und Glaube II: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*. Tübingen 1969, S. 99 ff., 240–244; ders., *Studium der Theologie*. Tübingen 1975, S. 162 ff., 189; W. Joest, *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme*. Stuttgart 1974; F. Hahn, *Exegese und Fundamentaltheologie*. In: »Theologische Quartalschrift« 155 (1975), S. 262–280; von katholischer Seite dazu: M. Seckler, *Evangelische Fundamentaltheologie*. In: ebd., S. 281–299 (dort auch Bericht über wissenschaftstheoretische Überlegungen bes. von W. Pannenberg und G. Sauter); H. Wagner, *Evangelische Fundamentaltheologie*. In: »Catholica« 31 (1977), S. 17–28.

³³ Vgl. z. B. K. Rahner, *Schriften zur Theologie VI*, S. 150 ff.; ders., *Zur Reform des Theologiestudiums*. Freiburg 1969, S. 81–85; ders., *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg⁹ 1977, S. 15 ff.

³⁴ Auf die Stellung der Fundamentaltheologie in den heutigen Studienplänen kann hier leider nicht mehr eingegangen werden. Vgl. auch E. Gössmann, *Fundamentaltheologie und Apologetik*. In: E. Neuhausler/E. Gössmann (Hrsg.), *Was ist Theologie?* München 1966, S. 25–52 (Lit.); G. Muschalek, *Glaubensgewißheit in Freiheit*. Freiburg 1968; H. de Lubac, *Apologetik und Theologie*. In: »ZkTh« 98 (1976), S. 258–270 (ein wichtiger Vortrag aus dem Jahre 1929); H. Bouillard, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*. In: »Le Point Théologique« 2, Paris 1972, S. 7–49; K. Rahner, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*. In: Ders., *Schriften zur Theologie XII*. Zürich 1975, S. 198–211.

Das große Mißverständnis der Apologetik

Von Jan Hendrijk Walgrave OP

Dieser Artikel hat ein doppeltes Ziel: einmal kurz, aber hinreichend dokumentiert die Rolle aufzuweisen, die die rationale Beweisführung innerhalb des Glaubensaktes im Verlauf der Theologiegeschichte gespielt hat; sodann zu zeigen, daß die rationalistische Apologetik der Neuzeit im Gegensatz steht zur großen Tradition, die in der Kirche seit Anbeginn das Verständnis des Glaubens geleitet hat.

Die griechischen Väter

Die Kirchenväter haben sich stark mit Apologetik befaßt, wenn man das Wort im Sinn von Kontroverse versteht. Die Lage eines jüdisch-biblischen Glaubens inmitten einer hochkultivierten hellenistischen Welt zwang sie, Taktiken der Eroberung und des Überzeugens auszuarbeiten, wenn möglich einen konzilianten Dialog mit den gebildeten Schichten der griechischen Welt anzuknüpfen und die Einwände der heidnischen Philosophen zu widerlegen. Gegner wie Plotin, Celsus und Plutarch gehörten den hochgebildeten Schichten an¹.

Einer der Haupteinwände, den diese mit offener Verachtung gegen das Christentum vortrugen, war eben, daß die Christen ihren Glauben ohne hinreichende Gründe annahmen, auf unbedachte, des Menschen unwürdige Weise. So bilden die Widerlegungen dieses Einwands einen zentralen Punkt der christlichen Verteidigung, etwa Origenes' gegen Celsus. Euseb von Cäsarea schreibt am Anfang seiner »Praeparatio Evangelica«: »Beginnen wir mit der ersten gestellten Frage, nachdem wir jene der Verleumdung überführt haben, welche behaupten, wir hätten nichts aufgrund von Beweisführung (*dia apodeixeōs*) zu bieten, stützen uns vielmehr auf einen irrationalen Glauben.«²

Aber obschon die Väter im ganzen der Meinung waren, man könne die Wahrheit des Christentums mit Vernunftgründen dartun – Euseb spricht geradezu von »mathematischen Beweisen« (*grammatikais apodeixesin*)³ – hat

¹ Das klassische Werk über die heidnischen Angriffe auf das Christentum bleibt: Pierre Labriolle, *La réaction Païenne*. Paris 1934. Vgl. auch Vincent Reade, *The Christian Challenge to Philosophy*. London 1951.

² I, 3 (PG 21, 30).

³ A. a. O., Sp. 32:

doch keiner von ihnen gemeint, zur Annahme des Glaubens bedürfe es einer wie immer beschaffenen Überführung. Es ging ihnen um ein rein polemisches Unternehmen nach außen, gegen Heiden und Juden, und nicht um eine rechtfertigende Begründung im Innern, für die Gläubigen. Und es sind nur die »oligoï«, die wenigen, die der Kirche diesen Dienst zu leisten hatten, der nicht die »polloï«, die große Mehrzahl des gläubigen Volkes, und die Rechtfertigung ihres Glaubens betraf.

Um einen vollkommen begründeten Glauben zu besitzen, war nur dreierlei erfordert. Einmal die rechte subjektive Einstellung, was besonders die Griechen unterstrichen, die stärker auf der Rolle des Willens beharrten als der durch Augustinus geformte Westen. Sodann das Hören des Offenbarungswortes. Endlich die göttliche Gnade, die von innen bewegt und erleuchtet. Chrysostomus, der große Redner, der extreme Ausdrücke liebt, sagt über den ersten Punkt: »Eine schlecht disponierte Seele (*agnōmōn*) läßt sich durch keines dieser Dinge überzeugen (gemeint sind Zeichen und Wunder); eine wohl-disponierte (*eugnōmōn*) dagegen nimmt alles gläubig auf und bedarf derartiger Dinge überhaupt nicht«⁴. Je freier und damit verdienstlicher die wohl-vorbereitete Seele glaubt, desto weniger bedarf sie der objektiven Vernunftbeweise. Je mehr der Glaube vom ersten Element bewegt wird, desto weniger stützt er sich auf das zweite. Ein vollkommen rationaler Beweis würde sogar den Glauben zerstören⁵. Somit ist die Vernunft nur eine nebensächliche Stütze für schwache und oberflächliche Seelen, die »gröberen« (*pachyteroi*) nach Chrysostomus. Schon Klemens von Alexandrien hatte gesagt: »Der Pöbel verlangt Beweise als Verbürgung der Wahrheit, er begnügt sich nicht mit der nackten heilbringenden Tugend des Glaubens«, und er stellte dem spöttisch das Wort Salomons entgegen: »Antworte dem Torens entsprechend seiner Torheit«, das heißt gib den Schwachen rationale Gründe, wenn sie diese als Weisheit ansehen⁶.

Wenn ein Wohldisponierter den Worten der Apostel lauscht, so hört er sie mit Freude, und die innere göttliche Gnade öffnet ihm das Herz und läßt ihn die Wahrheit des Wortes erkennen: »Nicht die Apostel erzielten den Erfolg, sondern vielmehr die Gnade . . . Jenen oblag es, umherzuziehen und zu predigen, hingegen zu überzeugen war Sache Dessen, der in ihnen (den Hörern) wirkte: Gott, wie denn Lukas sagt: »Gott öffnet ihnen das Herz.«⁷

⁴ In Mt. III, 13 (PG 57, 204), vgl. In Joh. 7, 35 (PG 59, 28).

⁵ Vgl. E. Boularand, *La venue de l'homme à la foi d'après Saint Chrysostome*. Rom 1939, S. 29. Die gleiche Lehre kehrt wieder bei Albert und Thomas von Aquin.

⁶ Strom. V, 3 (PG 9, 36–38). Gewiß ist hier auf die Unterscheidung der einfachen Gläubigen vom »christlichen Gnostiker« bei Klemens und Origenes zu achten. Vgl. R. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Leiden 1973.

⁷ J. Chrysostomus, In Joan. VII, 45 (PG 59, 287). E. Boularand folgert abschließend: »Der Mensch entschließt sich, Christus anzuhängen, nicht nur aufgrund der äußeren Verkündigung, sondern auch einer inneren Gnade, die das Herz für das Evangelium öffnet und ihn dessen Wahrheit erfassen läßt«, a. a. O., S. 169.

Zwischen dieser Autonomie des Glaubens gegenüber der Vernunft und der griechischen Logosmystik der Väter herrscht Verwandtschaft⁸. Wie im Johannesevangelium wird der Glaube eher als eine Art des »Sehens« und der »Einsicht« verstanden. Die uranfänglich mit dem ewigen Wort des Vaters vereinigte Seele sah in sich selber das Wort und im Wort auch den Vater. Durch die Sünde vom Logos getrennt, verlor sie die Fähigkeit geistlicher Beschauung. Aber aufgrund der Menschwerdung wird der Mensch grundsätzlich wieder mit dem Wort geeinigt, und der Einzelne kann daraufhin erneut, durch Annahme des Glaubens, die Beschauung erlangen. Ist er doch aufgrund des ihm einwohnenden Logos teilhaftig der Gottheit. So sprechen die Griechen von »Vergöttlichung« (*theopoiēsis*) und vom wundersamen Austausch (*admirabile commercium*): »Das Wort Gottes ist Mensch geworden, damit wir Gott werden.«⁹

Der Grundakt des vergöttlichten Menschen aber ist gerade der Glaube. So schreibt Theodoret von Cyrus: »Der Glaube ist also notwendig für solche, die die geistigen Dinge (*ta noēta*) anschauen (*katidein*) wollen, da man ja kein Bild finden kann, das ihnen entspricht . . . Deshalb brauchen wir Augen des Geistes, um die Dinge des Geistes zu erkennen. Wie wir die Augen des Körpers verwenden müssen, um die sichtbaren Dinge zu sehen, so müssen wir den Glauben beiziehen, um in die göttlichen eingeweiht zu werden. Ist doch der Glaube für den Geist, was das Auge für den Leib. Oder besser: wie das Auge des Lichtes bedarf, um die sinnlichen Dinge zu sehen, so bedarf der Geist des Glaubens, um der göttlichen ansichtig zu werden und die Ansicht auch festzuhalten, die er davon gewonnen hat.«¹⁰

Wer sich ein wenig in Philosophiegeschichte auskennt, entdeckt hier die Einflüsse des Neuplatonismus. Aber der entscheidende Unterschied liegt darin, daß nach dem letztern das Vermögen, die geistige Welt zu schauen, zur Ausstattung der menschlichen Natur gehört und durch die eigenen Kräfte des Menschen entwickelt werden kann, während nach den christlichen Vätern dieses Vermögen immer von Gott umsonst geschenkte Gnade ist; und wenn diese durch unsere Schuld verloren ging, kann sie nur durch die Menschwerdung Gottes wiedergewonnen werden.

Augustinus

Es wäre unverzeihlich, Augustinus zu übergehen, der mehr als alle andern die Richtung christlichen Denkens im Westen bestimmt hat. Aber diese Auf-

⁸ Die beste Gesamtdarstellung ist immer noch Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*. Paris 1938.

⁹ Athanasius, *De Incarnatione Verbi*, 54 (PG 26, 289).

¹⁰ *Graecorum affectionum curatio* I (PG 83, 811).

gabe ist so komplex, daß wir uns mit einer allzu gedrängten Skizze begnügen müssen. Das Besondere Augustins liegt darin, daß er, der sich wie die Griechen von Johannes und auch vom Neuplatonismus beeinflussen läßt, gleichzeitig seinen eigenen Weg zum Glauben hin und innerhalb des Glaubens reflektiert und zusammenfaßt. Deshalb ist seine Glaubenslehre stark von der scharfen Unterscheidung zweier Extreme beherrscht: einerseits eines bloßen und einfachen Glaubens, andererseits eines mystisch erleuchteten, zu dem hin der einfache Glaube zu gelangen berufen ist. Wohl hundertmal begegnet man bei ihm dem Thema *credo ut intelligam*. Der Weg ist in *De Fide et Symbolo* kurz beschrieben: »Das ist der Glaube, den das Credo in wenigen Worten den jungen Christen zu umfassen gibt. Kurze Formeln werden den Gläubigen eingeprägt, damit sie, diese glaubend, sich Gott unterwerfen, sich unterwerfend ein rechtes Leben führen, dieses führend ihr Herz reinigen, und mit so gereinigtem Herzen dazu gelangen, den Gegenstand ihres Glaubens zu begreifen.«¹¹

In der Arroganz seiner Jugend hatte Augustin sich geweigert, etwas als wahr anzunehmen, das ihm nicht durch die Vernunft bewiesen worden war. Deshalb war er Manichäer geworden; in der Tat versprach diese Sekte, nichts zu glauben vorzustellen, was nicht zuvor durch Vernunft gerechtfertigt worden war. In seiner Hoffnung betrogen, verfiel er dem Skeptizismus, der ihn aber nicht befriedigen konnte. Er entschloß sich daraufhin, sich schlicht dem Glauben der Kirche anzuvertrauen, in der er getauft worden war; entspricht es nicht der Menschennatur, zunächst sogar den gewöhnlichsten Dingen im Leben zu glauben, bevor man sie versteht? Und steht nicht zu erwarten, daß Gottes Heilswirken vom sinnlichen und hochmütigen Menschen zunächst einen gehorsamen Glauben verlangt, um ihn dadurch allmählich auf dem Weg der Reinigung zum geistigen Verständnis zu erziehen? Augustin erwartete also, daß sein Herz in der Kirche durch Glaubensgehorsam gereinigt würde¹², um dadurch zur Einsicht in das Geglaubte zu gelangen. Aber die Lektüre Plotins verwirrte ihn anfänglich; er bildete sich ein, die Einsicht, nach der er strebte, bestünde in einer augenblicklichen mystischen Ekstase, die er wohl auch zuweilen erreicht zu haben meinte. Die Erfahrung aber, daß auf diesem Weg sein Leben nicht reiner wurde, und die Lesung des Evangeliums brachten ihn zur Erkenntnis, daß der einzige Weg zur Einsicht die demütige Nachfolge Christi war, in dem die Gottheit für uns Menschengestalt angenommen hat. Nur so würde er in Sehnsucht (*desiderium*) und Überlegung (*meditatio*) zu immer tieferer geistiger und mystischer Einsicht in das Göttliche gelangen, wobei er doch während dieses Erdenlebens nie über das Feld des Glaubens hinaus gelangte. Erkenntnis bleibt gebunden an ein »Anhängen des Herzens«. »So wird euch der Heilige Geist

¹¹ De Fide et symbolo X, 25 (PL 40, 196).

¹² Auch dieses Motiv kehrt bei Augustinus sehr häufig wieder.

alle Wahrheit lehren, indem er immer mehr Liebe in eure Herzen ausgießen wird.«¹³

Im Werk Augustinus wimmelt es von apologetischen Motiven. Doch mißtraut er einigermaßen den Wundern¹⁴. Diese waren gut für die Anfänge der Kirche. Heute, so denkt er, sind die wichtigsten Argumente die Erfüllung der Prophezeiungen und die universale Ausbreitung der Kirche. Aber über die nur für Anfänger und Schwache im Glauben nützlichen rationalen Argumente urteilt er streng: »Mit alldem weiß der Weise (*sapiens*) nichts anzufangen; das begreift jedermann. Doch handelt es sich einstweilen darum, weise zu werden, das heißt der Wahrheit anzuhängen.«¹⁵

Leben und Charakter Augustins machen es verständlich, daß er dem rationalen Element mehr Gewicht beilegt als die griechischen Väter. Aber ein vorgängig Unentbehrliches sieht er darin nicht. Der Glaube genügt sich selbst. Das entscheidend Bewegende, das die Überzeugung erwirkt, ist das innere Gezogenwerden durch den Vater, der uns seinen menschengewordenen Sohn vorstellt. Der Wohldisponierte folgt diesem Zug mit Lust (*voluptate*); der Blinde dagegen sieht das Licht nicht. Nur wer Augen hat, kann sehen. Man denkt unwillkürlich an den Text Theodorets zurück, wenn man den folgenden liest: »Die Sonne bestrahlt das Gesicht des Sehenden wie das des Blinden. Beide, zur Sonne hinblickend, werden im Fleisch erleuchtet, nicht aber beide im Augenstern: der eine sieht, der andere sieht nicht. Beiden ist die Sonne gegenwärtig, aber der eine ist der gegenwärtigen Sonne abwesend ... Also legt die Sonne Zeugnis ab für sich selbst: sie öffnet die gesunden Augen und ist ihr eigener Zeuge. Was soll man dann von den Ungläubigen denken? Das Licht ist ihnen gegenwärtig, aber es fehlen ihnen die Augen des Herzens, um es zu sehen.«¹⁶

Die klassische Scholastik

Die Denker des Mittelalters erben von den Vätern Ausdrücke wie »die Augen des Glaubens« und »das Licht des Glaubens, das die Augen öffnet und sehen läßt«. Aber sie erkennen gleichzeitig mehr und mehr die Schwierigkeiten: wie wird der Gegenstand im Glauben gesehen? Wie wird er einst im ewigen Licht geschaut werden? Und welche Rolle spielt der rationale Beweisgang?

¹³ In Joan. XCVI, 34 (PL 35, 1877). Erhellende Darstellung des von Augustinus durchlaufenen Weges: J. M. Le Blond, *Les Conversions de Saint Augustin*. Paris 1950.

¹⁴ Vgl. die drei Aufsätze von D. P. de Vooght, in: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* X (1938), S. 317–343 und XI (1939), S. 5–16; 197–222.

¹⁵ *De utilitate credendi* XVI, 34 (PL 42, 89).

¹⁶ In Joan. XXXV, 4 (PL 35, 1659).

Albert der Große, der christliche Kommentator des Aristoteles, der doch stärker Platoniker als Aristoteliker ist, beschreibt noch mit patristischen Wendungen den Kern des Glaubens (als eine der Gaben des Heiligen Geistes): das Glaubenslicht ist »vergleichbar der Ersten Wahrheit«¹⁷, ein unvermishtes Licht, das gleichsam die Augen zum Schauen der Ersten Wahrheit öffnet, wie das Sonnenlicht dem Auge den Blick auftut, um das Dargebotene aufnehmen zu können; hierin liegt die vom Glaubenslicht gewirkte Gewißheit¹⁸. Um diese »Schweise« von der himmlischen Schau zu unterscheiden, bezeichnet er sie als eine »affektive Erkenntnis«, eine Fähigkeit, durch »Sympathie« zu erfahren. Der Akt dieses Vermögens erfolgt aufgrund eines »Anhangens des Herzens«, er strebt nach der Fülle der »spekulativen Erkenntnis«, die er in der seligen Schau erlangen wird¹⁹.

Thomas von Aquin versteht das Glaubenslicht als eine »Einprägung (*sigillatio*) der Ersten Wahrheit im (menschlichen) Geist«; deshalb insistiert er auf dem unmittelbaren Bezug unserer Erkenntnisfähigkeit zu Gott, fügt aber geheimnisvoll hinzu, daß dieses Licht nicht sosehr auf dem Weg des Erkennens, sondern eher (*magis*) auf dem des Willens bewegt²⁰. Später wird er den Wissensgegenstand, der uns durch das Glaubenslicht und nicht durch irgendwelchen Beweisgang vorgestellt wird, als die Glaubwürdigkeit oder die Forderung, glaubend anzuhängen²¹, beschreiben. Das Hauptmotiv, das uns drängt, verantwortlich die Glaubenzustimmung zu geben, nennt er »den geheimen Instinkt für Gott, der uns dazu einladet«²². Der Aristoteliker, der nicht mit dem Begriff einer »affektiven Erkenntnis« operieren kann, bezieht sich hier auf den »Instinkt«-Begriff, den er in der Eudemischen Ethik des Aristoteles gefunden hat²³, und der bei Thomas einen technischen Sinn annimmt. Er meint ein inneres Gewahrwerden, kraft eines höheren Vermögens, einer Wirklichkeit, die vom Subjekt nicht an sich selbst (*in se*) erkannt wird, sondern in der Erfahrung, die wir von ihr gewinnen. Durch den Glaubensinstinkt erkennt der Mensch das ihm hier und jetzt durch den ihn »einladenden«, »rufenden«, »anziehenden« Gott angebotene Heil. Diese Auszeichnung ist die erste Bedingung einer Konversion, die zum entscheidenden Akt des Glaubens führt²⁴.

¹⁷ Als »Erste Wahrheit« (*Prima Veritas*) bezeichnen die Scholastiker Gott als Gegenstand der Erkenntnis, zumal in Zusammenhängen, wo vom Glauben gehandelt wird.

¹⁸ 3 Sent d 23 a 13.

¹⁹ A. a. O.

²⁰ In Boeth. de Trin. q 3 a 1 ad 4.

²¹ S. Th. II II q 1 a 5 ad 1.

²² Ebd. q 2 a 9 ad 3. Ausführlicher im Johanneskommentar zu Kap. 6, 44 und im Römerbriefkommentar zu 8, 30. Meisterliche Zusammenfassung in Quodlibet II q 4 a 6, einer der letzten Disputationen des Meisters in Paris.

²³ S. Th. I II q 9 a 4 c.

²⁴ Das sind Wendungen der Schrift. Als eine erste Zusammenfassung vgl. J. H. Walgrave, »Geloven bij Thomas van Aquino«. In: »Tijdschrift voor Geestelijk Leven« 30 (1974), S. 145–162.

Welche Rolle spielen in einer solchen Glaubenstheologie die für uns sogenannten »apologetischen Argumente«? Einerseits schreibt man ihnen eine gewisse Beweiskraft zu, nicht um die Wahrheit der einzelnen Glaubenssätze zu beweisen – wie Wilhelm von Auvergne (c. 1180–1249) schon feststellt –, sondern um den Glaubensakt ganz allgemein (*in universali*)²⁵ zu rechtfertigen. Auf der andern Seite besteht man ebenso stark darauf, daß der eigentliche Glaube davon ganz unabhängig ist. Die Gründe können als Hinführung zum Glauben dienlich sein, sie bringen ihn aber nicht hervor; sie können den einmal gewonnenen Glauben stützen und stärken, ihn aber nicht begründen. Die ersten großen Scholastiker verwenden verschiedene Terminologien²⁶, um zwischen zwei Arten des Glaubens an die christliche Wahrheit zu unterscheiden. Wir können sie mit Alexander von Hales den »erworbenen Glauben« (*fides acquisita*) und den »eingegossenen Glauben« (*fides infusa*) nennen. Der erste gewinnt sich aufgrund von Argumenten, der zweite wird ausschließlich durch die Gnade des Glaubenslichtes gewonnen. Wenn der zweite kommt, verschwindet der erste, wenigstens in dem Sinn, daß die Gründe nie zur inneren Struktur des eingegossenen Glaubens gehören können. Die Wunder, sagt Alexander, führen den eigentlichen Glauben so in die Seele ein wie die Nadel den Faden ins Tuch, die aber wieder verschwindet, sobald dieser eingeführt ist²⁷. Mit Recht faßt Engelhardt, darin mit Wilhelm von Auvergne einig, zusammen: »Die Wirklichkeit der Offenbarung ist somit nicht einfach die Grundlage des Glaubens an den Glaubenssatz, sondern auch selber Gegenstand des Glaubens. Sie wird im Medium der Ersten Wahrheit für wahr gehalten. Deshalb ist eine Erleuchtung notwendig, in der der *Magister Interior* sich als der Offenbarer des Glaubensartikels ankündigt.«²⁸

Bei den Vertretern der folgenden Generation behalten die Vernunftgründe die gleiche Funktion; doch verschwindet fast durchgehend der Begriff eines natürlichen Glaubens (der obigen *fides acquisita* entsprechend); ein solcher erscheint nur noch bei Dämonen verwirklicht²⁹. Albert neigt dazu, die Rolle der Vernunft bei der Genese des Glaubens zu minimalisieren: die Gründe gehören zur Reflexion (*cogitatio*) über den Glauben, haben aber keinerlei Wirkung auf die Glaubenzustimmung (*assensus*): »Als Akt des Verstandes erlaubt der Glaube der Vernunft eine Rolle zu spielen, in dieser Beziehung entsteht er aus dem Hören (*ex auditu*), aber die Vernunft, die so zu glauben

²⁵ De fide, in: Opera, Orléans 1674, S. 15. Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. II II q 1 a 4 ad 2.

²⁶ Wilhelm von Auxerre: *fides informis* im Gegensatz zu *fides formata*; Wilhelm von Auvergne und Philipp der Kanzler: *fides suasa* im Gegensatz zu *fides ex virtute*; Alexander von Hales: *fides acquisita* im Gegensatz zu *fides gratuita*.

²⁷ »... ut seta introducit filum«: S. Th. (Quar. II n 242).

²⁸ G. Engelhardt, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik, I (bis zu Philipp dem Kanzler). Münster 1933, S. 247.

²⁹ Vgl. z. B. Albert der Große, 3 Sent d 23 a 6 c und ad 1 (Borgnet 28, 415–416).

gestattet, ist nicht schlüssig, sie spielt sozusagen mit dem Geglaubten, um es zu genießen³⁰; sofern der Glaube Zustimmung ist, stützt er sich einzig auf das eingegossene Licht.«³¹ – Bei Bonaventura finden sich die gleichen Grundlinien, nur leicht gewandelt: starker Akzent wird gelegt auf den erfahrungshaften Charakter des inneren Gehörs (*auditus interior*), das die zum »Ohr des Herzens« sprechende »Belehrung« des Heiligen Geistes vernimmt³²; wie bei Alexander wird ein gewisser natürlicher Glaube aufgrund menschlicher Überredung (*humana persuasione*) angenommen – Bonaventura nennt ihn *fides simpliciter acquisita*³³ –, schließlich wird die Einformung des natürlichen Lichtes durch das übernatürliche unterstrichen. Man könnte seinen Standpunkt mit B. van Leeuwen so zusammenfassen: »Die eigentliche Motivierung und Rechtfertigung des Glaubens finden sich in diesem selber als einem ersten Prinzip, das streng genommen keiner Begründung bedarf. Die Schwachen und die Anfänger mögen anderer Beweggründe bedürfen, um Sicherheit zu erlangen, aber auch diese können nichts bewirken außer unter dem Einfluß des übernatürlichen Glaubenslichtes.«³⁴

Erst am Ende des goldenen Zeitalters der Scholastik wird man sich lebhaft für die Frage der Beweiskraft der apologetischen Argumente interessieren. Mit wenigen Ausnahmen (wie Hervé de Nedellec)³⁵ bleibt man der Meinung, diese Argumente könnten nur zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit führen. Denn könnte man die Tatsache der Offenbarung strikt beweisen, so würde der Glaube ein nicht mehr in Frage zu stellendes Wissen und hörte auf, Glaube zu sein³⁶.

Schließen wir diesen Abschnitt mit ein paar Bemerkungen über die großen Kommentatoren der thomistischen Renaissance³⁷. Cajetan gibt den Ton und

³⁰ »Quasi alludens credito ad jucunditatem«. Bei Albert hängt dies mit seiner stark mystisch geprägten Auffassung vom Glauben zusammen.

³¹ 3 Sent d 24 a 1. Folgende Abhandlungen über Albert sind wichtig: A. Lang, »Die Bedeutung Alberts des Großen für die Aufrollung der fundamentaltheologischen Frage«. In: *Studia Albertina* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters). Münster 1952, S. 343–373; G. Engelhardt, »Das Glaubenslicht nach Albert dem Großen«. In: *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift M. Schmaus 1957), S. 371–396.

³² 3 Sent d 24 ad dub 2; 2 Sent d 10 a 3 q 2 ad 2 (Quar. III, 529 b, 530 a und II, 272 b).

³³ 3 Sent a 2 q 2: *Opera* III, 491 a–b.

³⁴ Dr. B. van Leeuwen, »La foi selon St. Bonaventure«. In: *Doctor Seraphicus. Collectanea Franciscana Neerlandica*, VII – 3, S. 46.

³⁵ R. Aubert, »Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle«. In: »*Revue de Histoire Ecclésiastique*«, XXXIX (1943), S. 92: »Wie wir allein durch den Glauben die Dreifaltigkeit, die Menschwerdung und andere ähnliche Geheimnisse für wahr halten, so nehmen wir allein durch den Glauben an, daß diese verschiedenen Dogmen von Gott geoffenbart worden sind.«

³⁶ Vgl. Aubert, ebd., S. 22–99 (beste Übersicht über den Zeitraum).

³⁷ Angefangen von J. Capreolus († 1444), Cajetan († 1524) und Fr. de Vitoria († 1546) bis zum gewaltigen *Cursus theologicus Summam D. Thomae complectens* (1631–1701) der Karmeliten von Salamanca (Salmanticenses).

den Inhalt an, zumal durch seine Unterscheidung zwischen Argumenten, die den Geist für die Evidenz der Wahrheit (*evidentia veritatis*) aufschließen, und andern, die ihm nur eine Evidenz der Glaubwürdigkeit (*evidentia credibilitatis*) nahelegen. Die ersten rechtfertigen den Schluß: »Dieser Satz ist wahr«; sie sind beweisend. Die zweiten rechtfertigen bloß den Schluß: »Dieser Satz ist glaubwürdig«; sie sind nur wahrscheinlich. So kann zum Beispiel ein Richter eine Anzahl belastender Zeugen gegen den Angeklagten haben, und keinen zu seiner Entlastung; das Urteil: »Der Angeklagte ist schuldig«, ist in diesem Fall glaubwürdig, und der Richter muß es in diesem Sinn verkünden. Aber zuweilen kann es doch irrtümlich sein. Die apologetischen Argumente sind von solcher Art: sie genügen, um den Glaubensentschluß als vernünftig erscheinen zu lassen, aber nicht, um die Tatsache der Offenbarung zu beweisen. Das ist auch gar nicht nötig. Denn die Gewißheit des Glaubens wird vornehmlich vom Licht des Glaubens im Geist hervorgebracht³⁸. Das wird die konstante Lehre der Thomisten bis zum Ende des 17. Jahrhunderts sein, kurz zusammengefaßt von D. Bañez: Die Gewißheit der göttlichen Offenbarung kommt uns zu »teils durch äußere Argumente, teils – und entscheidend – durch das Licht des Glaubens selber«³⁹.

Die große Wende

Duns Scotus war der erste, der die thomistische Lehre angriff, nach welcher das Glaubenslicht mit Gewißheit die Tatsache der Offenbarung erfaßt; aber er gibt immerhin zu, daß das Glaubenslicht eine gewisse übernatürliche (mystische) Erkenntnis der in den Glaubensartikeln enthaltenen Wahrheit vermittelt. Nach Scotus wird – im Wirrwarr der endenden Scholastik – schon ein Robert Holkot († 1339) die Meinung vertreten, die apologetischen Argumente hätten in Unabhängigkeit vom Willen beweisende Kraft, während Wilhelm von Ockham († 1349) aus dem Glauben hauptsächlich eine Sache des Willens macht. Die vermittelnde Meinung, etwa vom einflußreichen Kardinal Petrus von Ailly (1350–1420) vertreten, bleibt logisch betrachtet ein wirres Gemenge: es gibt einen natürlichen, erworbenen Glauben (*fides acquisita*), der auf Gründen der Wahrscheinlichkeit fußt; er erreicht einen Grad absoluter Gewißheit kraft religiösen Eifers, der von der Gnade unterstützt wird⁴⁰.

³⁸ Cajetan, In Sum. Theol. II II q 1 a 4.

³⁹ Dominicus Bañez, In II IIae q 1 a 4. Johannes a Sancto Thoma erklärt lichtvoll, daß für die Vernünftigkeit der Glaubensentscheidung genau wie für die jedes sittlichen Aktes nichts weiter erfordert ist als eine hinreichende Wahrscheinlichkeit (*verisimilitudo*). Vgl. J. H. Walgrave, »Geloofwaardigheid en apologetik. In: Theologica (Vlaams Werkgenootschap voor theologie 1951–1952). Gent 1952, S. 16–24.

⁴⁰ Über diesen Zeitraum vgl. A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV. Jahrhunderts. Münster 1931.

Ein von Petrus in einer antithomistischen Polemik gebrauchtes Bild zeigt die sich anbahnende Verschiebung sehr deutlich. Das Wahrscheinlichkeitsargument, meint er, besagt nicht eine äußere Hilfe (wie der Stock, auf den man sich zuweilen stützt), sondern bildet den vom werdenden Glauben geforderten natürlichen Halt der *Vernunft* (wie der Fuß, auf den man sich naturhaft stützt)⁴¹. Zu Beginn der klassischen Scholastik mußte der »erworbene Glaube«, wie wir sahen, vor dem göttlichen Glauben verschwinden. Jetzt ist der göttliche Glaube nichts anderes mehr als der natürliche Glaube, bloß verübernatürlicht und, aufgrund irrationeller Einflüsse, zu einer Gewißheit verstärkt. Im Lauf der Neuzeit wird die neue Glaubenstheologie auf dem von Scotus eingeleiteten Weg noch weitergehen. Die rationalen Argumente – so schreibt Franz Suarez (1548–1617) – müssen eine moralische Gewißheit über das Faktum der Offenbarung erzeugen. Der Glaubenshabitus schafft dann nur noch günstigere Dispositionen, die Sinn und Gewicht der Argumente besser zu erfassen und anzunehmen geeignet sind; die innere Glaubensgnade gilt als ein zusätzliches Licht, das als eine Art experimenteller Beweis zu den aus den äußern Zeichen erhobenen Argumenten hinzutritt⁴². Michel de Elizalde (1635–1678) wird bald darauf die Logik der historischen Beweisführung durch Konvergenz der Wahrscheinlichkeiten ausarbeiten⁴³.

Und nun beherrschen die Philosophen die Bühne. Cartesius (1596–1650), der Vater des Rationalismus, wählt den extremsten mittelalterlichen Standpunkt: der Glaube hat mit der Vernunft nichts zu schaffen; er hat seine eigene Gewißheit dank seinem inneren übernatürlichen Licht, das sicherer ist als das natürliche Licht der Vernunft⁴⁴. Aber John Locke (1632–1704), der angeblich die entgegengesetzte Bewegung, dem Empirismus eingeleitet hat, verteidigt die pure Rationalität des Glaubens, gründend auf äußern, historischen Argumenten⁴⁵. Locke hat schließlich vom 18. Jahrhundert an die nunmehr als klassisch betrachtete Apologetik bestimmt, sowohl in der anglikanischen⁴⁶

⁴¹ Vollständiger Text bei B. Meller, Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly. Freiburg i. Br. 1954, S. 181, Anm. 95.

⁴² Tract. de Fide, disp. 4 sect 6: An evidentia credibilitatis ex lumine fidei oriatur? In: Opera, XII (Hrsg. M. André und C. Bertin). Paris 1856–1878, S. 135–137.

⁴³ Übersicht bei F. Schlagenhaufen, »Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik«. In: »Zeitschrift für kath. Theologie« 56 (1932), S. 313–374 und 530–595.

⁴⁴ Vgl. Jeanne Russier, La foi selon Pascal, 2 Bde. Paris 1949. Die Verfasserin, die es als etwas Gegebenes annimmt, daß die überlieferte katholische Apologetik identisch sei mit der neuzeitlich rationalistischen, drückt ihre Verwunderung aus, im hl. Thomas einen Vorläufer Descartes' zu finden.

⁴⁵ J. Locke, The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures (1695). Vom extrem kalvinistischen Amerikaner Jonathan Edwards angegriffen, sah er sich genötigt, 1695 und 1697 eine »Vindication of the Reasonableness« zu verfassen. Die vereinfachende Bezeichnung Lockes als »Empirist« ist irreführend. Siehe John W. Yolton, The Locke Reader (Selection from his Writings). Cambridge 1977: Preliminary: Locke on Hermeneutics, S. 10–30.

⁴⁶ Die »Evidentia School«, am besten durch W. Paley's Buch »Evidence of Christianity« (1794) vertreten, wogegen Newman so mißtrauisch reagierte.

wie in der katholischen Kirche. Diese Entwicklung wird nicht durch die Tatsache verhindert, daß die apologetische Konstruktion Lockes leicht zu zerstören war: durch jenen Rationalismus, der zum Deismus führte⁴⁷. Schon 1679 liefert der katholische Bischof P. D. Huet eine *Demonstratio Evangelica*, die eine mathematische Evidenz zu erzeugen vorgibt.

Wie stark der Einfluß des Zeitgeistes war, beweist die Tatsache, daß selbst Ch. R. Billuart (1685–1757), der letzte der großen Kommentatoren des Aquinaten⁴⁸, und nach ihm alle Thomisten bis vor wenigen Jahrzehnten ihre eigene, doch so klare Überlieferung nicht mehr verstanden und den Sinn der erwähnten Unterscheidung Cajetans völlig verdrehten. Die »Evidenz der Wahrheit« wird jetzt gedeutet als eine intellektuelle Erfassung der Glaubensdogmen selbst, und die »Evidenz der Glaubwürdigkeit« als einen intellektuellen Beweis der Tatsache der Offenbarung. Wer nach einer kleinen Kostprobe der geistigen Abwegigkeiten verlangt, die nunmehr nötig werden, den Glauben der einfachen Leute noch zu rechtfertigen, braucht nur das Werk des gescheitesten und originellsten Thomisten des Jahrhundertbeginns zu lesen: A. Gardeils (1859–1931) »Crédibilité et apologetique«⁴⁹. Und wenn E. Hugueny OP schüchtern die Aufmerksamkeit auf die große alte Tradition zu lenken sucht⁵⁰, wird er fast einmütig abgelehnt.

Unterdessen haben große Vorläufer, ein Lacordaire, ein Newman, auch ein Kardinal Dechamps, schon im 19. Jahrhundert neue Wege bereitet, die zu einem Neubau der Apologetik führten⁵¹. Deren Geschichte liest sich im monumentalen Werk R. Auberts⁵². Aber ihre Darlegung gehört nicht mehr zu unserem Vorhaben.

⁴⁷ Vgl. unsern Überblick über diese Entwicklung in: Geloof en theologie in de crisis. Kasterlee, s. d. 1966. Kp. IX, S. 243–267.

⁴⁸ *Summa S. Thomae hodiernis academiarum usibus accomodata*, 19 Bde., 1746–1751 (16. Aufl. 1910).

⁴⁹ 1. Ausgabe 1908; nach zahlreichen Kritiken eine verbesserte Auflage 1910.

⁵⁰ E. Hugueny, »Evidence de crédibilité. In: »Revue thomiste« 17 (1909), S. 275–278.

⁵¹ Kurzer Aufriß einer neuen Apologetik: J. H. Walgrave, »Beitrag zu Aufbau, Methode und Aufgabenbereich einer zeitgenössischen Fundamentaltheologie«. In: »Concilium« V (1969) 6/7, S. 452–457. Überblick bei J. Schmitz, »Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert«. In: Vorgrimler/Gucht, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert II. Freiburg i. Br. 1969, S. 197–245.

⁵² R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*. Löwen 1945, 31958.

»Gott durch Jesus Christus«

Zur Apologetik Pascals

Von Jean Mesnard

Viele Leser Pascals zeigten sich enttäuscht darüber, daß er den klassischen Beweisen für die Existenz Gottes und jedem Versuch, durch die Philosophie eine rationale Grundlage zu schaffen, so wenig Raum läßt. Manche schließen daraus, der Verfasser der »Pensées« neige zum Fideismus, wonach der Glaube unabhängig von aller Vernunft-Überlegung entsteht, sei es durch eine Erregung des »Herzens« (gedeutet im modernen Sinn als »Gefühl«), sei es als Ergebnis einer »Wette«, die in ängstlicher Ungewißheit eingegangen wird und die Gefahr des Irrtums in sich schließt. Es ist hier nicht der Ort, diese Ansichten zu prüfen¹; genug, wenn betont wird, daß der Begriff »Herz« bei Pascal von der Bibel (und nicht von Rousseau) her zu deuten ist, und daß das berühmte »Argument der Wette« in einem genauen und im Grunde sehr eingeschränkten Sinn-Zusammenhang steht². Vor allem aber lenkt beides die Aufmerksamkeit von dem ab, was das eigentliche Prinzip der pascalischen Apologetik ist: der einzige Zugang zu Gott ist Jesus Christus, der mit Recht als der Mittler bezeichnet wird; das einzig sachgemäße Vorgehen liegt darin, »Gott durch Jesus Christus« zu beweisen.

Warum läßt Pascal die traditionellen Gottesbeweise links liegen? Nicht so sehr aus Überzeugung, die Vernunftkraft reiche nicht aus, auch wenn er dieser strenge Grenzen zumißt und sie als durch die Sünde verderbt betrachtet. Vielmehr vor allem, weil er die Unwirksamkeit solcher Beweise feststellt. Aus der Schöpfung zum Schöpfer hin aufsteigen wollen, Gott beweisen durch »den Lauf des Mondes und der Planeten« (242)³, durch »den Himmel und die Vögel« (244), kann zwar eine durchaus gültige Schlußform sein, aber sie trifft nur solche, die bereits den Glauben besitzen. Die andern, die vielleicht zunächst überzeugt scheinen, werden es nicht auf die Dauer sein (vgl. 543): Jeder, der durch die Vernunft zu Gott geführt worden ist, wird höchstwahrscheinlich nachher vom Evangelium und seinen Geheimnissen, wo die Vernunft nicht mehr auf ihre Rechnung kommt, abgestoßen werden;

¹ Dazu das grundlegende Werk von Jeanne Russier, *La foi selon Pascal*, 2 Bde. P.U.F., 1969.

² Ich verweise auf meine eingehende Analyse dieses Argumentes in: *Pascal, Coll. Les Ecritains devant Dieu*. Brüssel/Paris 1965, S. 36–44.

³ Zitate aus den *Pensées* nach der Edition Brunschvicg.

manche heidnische Weise können als Beispiel dafür dienen. Glaube wird nicht durch den sukzessiven Beweis von Einzelwerten erzeugt – welche Bewegung übrigens niemals bis an ihren Endpunkt gelangen könnte – er wird in einem unteilbaren Akt umfassen. Hier zeigt sich der Hauptfehler dieser Beweise: sie sind als Mittel ihrem Zweck nicht angepaßt. Ein der menschlichen Vernunft zugänglicher Gott könnte nur »der Gott der Philosophen und Gelehrten« sein, nicht der Gott der Christen, »der Gott Jesu Christi« (*Mémorial*, vgl. 556). Man darf nicht meinen, die christliche Religion »bestehe einfach in der Anbetung eines als groß und mächtig und ewig betrachteten Gottes«, sie »besteht vor allem im Mysterium des Erlösers, der die beiden Naturen, die menschliche und die göttliche, in sich vereint, die Menschen aus der Sündenverderbnis gezogen hat, um sie in seiner göttlichen Person mit Gott zu versöhnen« (ebd.). Ihr Wesen läßt sich in zwei Wahrheiten zusammenfassen: »Es gibt einen Gott, den die Menschen zu fassen vermögen, und es gibt ein Verderbnis in der Natur, die sie dessen unwürdig macht« (ebd.). Wer nur einen dieser beiden Sätze wahrhaben will, kehrt dem Christentum den Rücken: »Es ist für den Menschen ebenso gefährlich, Gott zu kennen ohne sein eigenes Elend zu kennen, wie sein Elend einzusehen ohne den Erlöser zu kennen, der ihn davon heilen kann. Wer nur eine dieser Wahrheiten besitzt, verfällt entweder dem Hochmut der Philosophen, die Gott, aber nicht ihr Elend erkannt haben, oder der Verzweiflung der Atheisten, die um ihr Elend ohne einen Erlöser wissen« (ebd.). Die beiden Irrtümer heißen der Deismus und der Atheismus, »zwei Dinge, die die christliche Religion fast gleichsehr verabscheut« (ebd.).

Mit Recht bejaht der Deismus Gott, erblickt in diesem aber faktisch nicht mehr als die Vergöttlichung der menschlichen Vernunft: Der Mensch selbst ist Gott: das ist die Haltung des Hochmuts. Mit Recht hält der Atheismus den Menschen für eines Gottes unwürdig, aber zu Unrecht leugnet er darob Gott, der trotz allem das wahre Endziel des Menschen bleibt; ohne dieses verengt sich der Horizont, stellt sich die Verzweiflung ein, die entweder zur Evasion oder zum Selbstmord drängt. Aus diesem machtvoll originellen und eindrucklichen Gedanken ergibt sich, daß Pascal manche Formen des heutigen Atheismus als Deismus bezeichnen würde, da sie faktisch Vergöttlichungen des Menschen sind. Ergibt sich auch, daß das Christentum sich im gleichen Abstand von beiden Irrtümern situiert und die beiderseits vorhandenen Wahrheiten in sich vereint: Gottes Erhabenheit und des Menschen Unwürdigkeit. Diese doppelte Wahrheit trägt einen Namen: *Jesus Christus*.

In Christus liegt das ganze Christentum zusammengefaßt. In ihm, sofern nicht zuerst seine Person, nicht einmal seine Botschaft, sondern seine Erlösersendung, seine doppelte Beziehung zu Gott und zu den Menschen in Betracht gezogen wird. Als Christ Gott beweisen heißt schlicht: Jesus Christus beweisen.

Und hier gibt es wirklich Beweise, aber der Mensch konstruiert sie nicht, er ergreift sie bloß: sie sind von Gott vorgesehen und angeordnet. Sie sind darauf ausgerichtet, die beiden in der Person Christi vereinigten Wahrheiten des Christentums zu beleuchten: »Wie es für den Menschen unumgänglich ist, diese beiden Punkte zu kennen, so gehört es zur Barmherzigkeit Gottes, sie uns zum Erkennen gegeben zu haben. Die christliche Religion ist diese Tat« (ebd.). Und so hat Gott fortan die Initiative. Zwischen der Lehre und den Beweisen besteht ein klarer Zusammenhang.

Die Geschichte als ein System von Zeichen

Gehört die Initiative Gott, dann hat die christliche Religion nichts gemein mit einer Philosophie. Sie kann unmöglich aufgrund eines Vernunftsschlusses konstruiert werden; sie ist das Ergebnis einer Offenbarung. Diese aber ist nichts anderes als Gott, der sich den Menschen zu erkennen gibt. Und dies tut er wesentlich durch Christus, gesandt als Träger einer Botschaft, aber zugleich in seiner Person die von ihm verkündete Lehre bezeichnend, da er dem durch die Sünde von Gott getrennten Menschen die Erlösung bringt. Durch die Offenbarung greift Gott in die Geschichte ein, er »sucht sein Volk heim« (Lk 7, 16). Dieser Eintritt Gottes in die Geschichte trägt nun aber ein doppeltes Gesicht. Gott hat zweierlei Weisen, sich erkennbar zu machen. Auf der einen Seite bestimmt er sich, tut er seine Wahrheit kund, die auch die Wahrheit des Menschen ist, und er tut es nicht weniger in Taten als in Worten; erfolgt doch der Ausdruck seiner Lehre durch Christus gleichzeitig mit der Verwirklichung seiner Heilspläne in demselben. Andererseits begleitet er seine Worten und Taten durch *Zeichen*, die deren göttlichen Charakter bezeugen. Während er Wahrheiten zu glauben vorstellt, schenkt er Gründe zum Glauben. Gründe, die sich nicht aus Vernunftschlüssen ergeben, sondern der Ordnung der Tatsachen zugehören. Offenbarung und Zeichen für die Offenbarung werden im Rahmen der Geschichte greifbar. Diese Weise, den Bezug zwischen dem Ausdruck des Glaubens und seinem Beweis zu fassen, hat natürlich ihren Ursprung im Evangelium. Und zwar schon gemäß dem Grundsatz, wonach alle Offenbarung Gottes durch Christus erfolgt: »Keiner kennt den Vater als den Sohn und wem der Sohn es offenbaren will« (Lk 10, 22; vgl. Joh 1, 18; 14, 6; *Pensées* 242). Aber auch demgemäß, daß das Zeichen, auf das Pascal sich stützt, um die Wahrheit des Christentums, genauer: um die Echtheit der Offenbarung zu erweisen, die gleichen sind, die Jesus heranzieht, um die Göttlichkeit seiner Sendung zu zeigen.

An erster Stelle die *Wunder*, die Zeichen *kat'exochen* für das Eingreifen Gottes je jetzt in der Geschichte⁴, »Die Werke, die ich vollbringe«, sagt

⁴ Vgl. T. Shiokawa, *Pascal et les miracles*. Paris 1977.

Jesus, »sie sind es, die für mich Zeugnis ablegen« (Joh 5, 36; *Pensées* 842). Oder bei der Heilung des Gelähmten: »Damit ihr wißt, daß der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben, sage ich dir: Steh auf!« (Mk 2, 10–11 par.; *Pensées* 643)⁵. Nikodemus schließt folgerichtig: »Niemand kann die Wunder tun, die du wirkst, wenn Gott nicht mit ihm ist« (Joh 3, 2; *Pensées* 842). Behalten diese Wunder, die für die Hörer Jesu gewirkt wurden, ihren Wert über die Zeiten hinaus? Zweifellos, sobald die Qualität des Zeugnisses verbürgt ist, das sie berichtet. Trotzdem bleiben sie weitgehend an den Augenblick gebunden. Das strahlende Zeichen, das sie bilden, war vornehmlich zur Zeit Christi und der Apostel vonnöten, da der Glaube neu war und gegen die Widerstände der Gewohnheit anzukämpfen hatte: der Bruch, den sie in der Naturordnung wirkten, bedeutete den gleichen Bruch, der in den Herzen erfolgen sollte. »Man hätte nicht gesündigt, wenn man in Ermangelung von Wundern Jesu nicht geglaubt hätte« (811). Vor wie nach Christus, im Alten Bund wie in der Kirchengeschichte, gibt es ebenfalls Wunder, doch haben sie nicht auf so beharrliche und gründliche Weise die Rolle der Unterscheidung zu spielen. Zumal Gott andere Mittel hat, sich zu offenbaren, weniger spektakuläre, aber tiefergreifende.

Eines davon wird von Jesus immer wieder in Anspruch genommen: die Erfüllung der *Weisagungen* in seiner Person. In der Synagoge zu Nazareth predigend, erklärt er einige Verse des Jesaja mit den Worten: »Die Stelle der Schrift, die ihr eben gehört habt, heute erfüllt sie sich« (Lk 4, 21). Die Evangelien, vorab Mattäus, vervielfachen die Beispiele erfüllter Weissagungen; es ist ein von ihrer Apologetik bevorzugtes Argument. Wie das Wunder, von dem es im Grunde eine Abwandlung darstellt, bezeugt die Prophetie Gottes Gegenwart in der Geschichte, aber gleichsam in deren Zeitausdehnung. Der Abstand zwischen der Ankündigung und ihrer Verwirklichung hat etwas Wunderbares, woran ein Handeln Gottes erkennbar wird und ihm weit größere Tragweite verleiht, als wenn es eine nur punkthafte Gegenwart hätte: die gesamte Geschichte erscheint als von Gott gelenkt, wenigstens die biblische Geschichte, die Heilsgeschichte, denn jede Weissagung geht auf Christus und seine Erlösermission: »Die Propheten haben nur von Messias geweissagt« (642). Das Beweismoment der Prophezeiung liegt darin, daß Ansage und Verwirklichung sich in zwei verschiedenen Bereichen ereignen: jene im jüdischen Volk, diese im christlichen, jene im Alten Bund, diese im Neuen. Die Juden als Träger göttlicher Verheißungen, die in ihren Büchern stehen, haben aber Jesus Christus nicht als den Gegenstand dieser Verheißungen erkannt; ihre Verblendung macht sie zu widerwilligen, deshalb »unverdächtigen« Zeugen (571).

⁵ Dieses Wunder stellt für Pascal einen Modellfall dar, da es die Offenbarung der Wahrheit nicht nur begleitet, sondern diese bedeutet: die körperliche Heilung bedeutet die seelische.

Das Argument aus der Prophetie bietet einen anderen Vorteil, den Pascal voll ausnützt: es kann auf eine globale Weise benützt werden. Eine vereinzelte Weissagung ist nicht sehr beweiskräftig, vor allem nicht sehr zeichenhaft. Was wirklich zählt, ist das prophetische Faktum in seiner Gesamtheit. »Hätte ein einzelner Mensch ein Buch mit Weissagungen auf Jesus Christus bezüglich Art und Weise verfaßt und dieser wäre entsprechend diesen Weissagungen gekommen, so wäre das (schon ein Beweis) von unendlicher Kraft. Doch liegt hier viel mehr vor: eine von Menschen, die während vier-tausend Jahren und unabänderlich einer nach dem andern die gleiche Ankunft weissagen. Ein ganzes Volk kündigt an . . . Das hat ein ganz anderes Gewicht« (710). Es geht hier um den Beweis, daß in der Heilsgeschichte der ganze Gottesplan sich verwirklicht, diese Geschichte als ein Zeichen Gottes erscheint. Woraus sich ergibt: »Der größte der Beweise für Christus sind die Prophetien. Ihnen hat Gott seine meiste Sorge zugewendet, denn das Ereignis, das sie erfüllt hat, ist ein seit der Geburt der Kirche bis ans Ende durchdauerndes Wunder« (706). Die verwirklichten Weissagungen bezeugen ein für allemal die Wahrheit des Glaubens, sie sind das zentrale und beständige Wunder, das die andern als weniger notwendig erscheinen läßt (vgl. 838).

Aber das Argument aus den Weissagungen erweitert sich nochmals und wird zu dem aus der *ununterbrochenen Fortdauer*. Nicht nur die Worte der Propheten künden den Heilsplan Gottes, die ganze jüdische Geschichte wird ein ungeheures Zeichensystem, das die Sendung Christi vorschattet und selber eine Sprache Gottes bildet. Nochmals ist es das Evangelium, das das Prinzip des Argumentes liefert: »Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen« (Mt 5, 17). Im Gesetz, das heißt in der jüdischen Religion mit ihren Vorschriften und Riten, liegt bereits ein grober Umriß der christlichen, der fähig ist, durch das grundlegende Gebot der Gottesliebe verlebendigt zu werden (610). Die Geschichte des jüdischen Volkes ist ein Gang auf das Heil zu, da das Gelobte Land nur als eine Etappe auf der Wanderschaft zum himmlischen Jerusalem verstanden werden kann. Die Worte des Propheten bilden demnach nur einen Grenzfall im gesamten göttlichen Wirken; das ganze Dasein der Juden war prophetisch, sofern es auf die Existenz Jesu ausgerichtet war. »Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs« ist bereits »der Gott Jesu Christi« (*Mémorial*, vgl. 556; Mt 22, 32; Mk 12, 26), und diese Identität der beiden Zeugnisse weist trotz der Trennung der beiden Völker auf Gottes Anwesenheit in Welt und Geschichte. Wer nach der »Ordnung der Welt« Ausschau hält, kommt zum Schluß: »Jesus Christus ist der Gegenstand von allem, der Mittelpunkt, auf den alles zielt« (556).

Dieses »Alles« beschränkt sich keineswegs auf die biblische Geschichte. »Wie schön ist es«, bemerkt Pascal, »mit den Augen des Glaubens zu betrachten, wie Darius und Cyrus, Alexander, die Römer, Pompejus und Herodes

ohne es zu wissen für die Glorie des Evangeliums wirken« (701, vgl. 700). Die an der Einigung der antiken Welt gearbeitet haben, haben in der Tat den günstigsten Boden für die Ankunft Christi und die Ausbreitung seiner Botschaft bereitet. So ist auch die Weltgeschichte noch ein Zeichen, aber hat sie dabei den Wert eines echten Beweises? Nein, denn hier bedarf es der »Augen des Glaubens«, um das Zeichenhafte wahrzunehmen. Vom Grund der Gesamtgeschichte, in der Gott dauernd, aber für den Außenstehenden unsichtbar am Wirken ist, hebt sich die besondere Gesamtheit der biblischen Geschichte ab, wo Gottes Gegenwart gewissermaßen für jedermann greifbar wird.

Trotz dieses Gesetzes besteht kein wesentlicher Gegensatz zwischen dem Zeichen, das den Glaubensakt zu erwecken und jenem, das den Glauben weiterhin zu fördern vermag. Wenn der Glaube diesen Beweis in der Entzifferung einer bestimmten Geschichte findet, so gewinnt das Glaubensleben seine Nahrung in der der Gesamtgeschichte. Kein Ereignis, das nicht Sprache Gottes und Ausdruck seines Willens wäre: »Alle Dinge verhüllen ein Geheimnis, alle Dinge sind Schleier, die Gott bedecken« (Brief 4 an Mlle de Roannez, vgl. 3). Was von der Natur gilt, ist noch wahrer von der Geschichte, die unser Dasein unmittelbar einfordert. »Gäbe Gott uns aus eigener Hand Lehrmeister, oh wie müßte man ihnen aus ganzem Herzen gehorchen! Die Notwendigkeit und die Ereignisse aber sind unfehlbar solche Meister« (535). Christliches Leben ist auf seinem Gipfel die Suche nach den Zeichen Gottes. Aber schon an seinem Ausgangspunkt ist es nichts anderes. Bloß gibt es sichtbare Zeichen, die diese Suche erleichtern. Aber die drängen sich denen nicht auf, die nicht nach ihnen suchen.

Der Glaube und die Deutung

Dem Zeichen ist es eigen, diese Deutung zu fordern. Wenn Gott Geschichte gemacht hat, und in besonderer Weise Heilsgeschichte, ein System von Zeichen, dann muß dieses System entziffert werden. Daß Gott sich in der Person Christi kundtut, besagt nicht, daß er auf den ersten Blick sichtbar wird. Jesus selbst, der doch hinreichende Zeichen seiner Gottheit gegeben hat, protestiert, wenn die Pharisäer ein Zeichen von ihm verlangen: »Dieses verkehrte und ehebrecherische Geschlecht fordert ein Zeichen? Nun, es wird ihm kein anderes Zeichen gegeben werden als das des Propheten Jonas« (Mt 12, 39 par; *Pensées* 842). Derartiges Fordern verrät bloße Neugier, die Meinung, ein reines Verstandeslicht könne die tiefste Wahrheit enthüllen, wo diese doch das Gefühl für die Gefallenheit des Menschen einschließt, somit auch die Schwierigkeit, Gott zu erreichen. Würde Gott sich in voller Klarheit enthüllen, so wäre das Ergebnis dasselbe, wie wenn er sich aufgrund eines Vernunftschlusses erreichen ließe; es widerspräche seiner eigenen Lehre. Dennoch

verweigert Jesus nicht jedes Zeichen, aber das von ihm verheißene wird das schwerstverständliche sein, und er kündet es in dunklen Worten an: das seiner Auferstehung.

Dunkel ist es deshalb, weil es ambivalent bleibt. Es zeigt zwei Seiten: das Bezeichnende und das Bezeichnete, einen Gegensatz, der oft mit dem zwischen Buchstabe und Geist zusammenfällt. Das Zeichen steht abschirmend vor dem Bezeichneten. Wer es sieht, kann dabei stehen bleiben, ohne die Notwendigkeit einer Deutung zu begreifen, oder er kann sich bei der Deutung täuschen. Auf der Suche nach dem Sinn können die verständlichen Analysen nicht ans Ziel gelangen ohne die primäre Geradheit des Blickes, das »einfältige Auge«.

So schon beim Wunder. Es ist nie eine blendende, zwingende Schaustellung der Gegenwart Gottes. Das Zeichen wird nicht notwendig als Wunder wahrgenommen. So sagt Augustin: »Jene sehen die Wunder wahrhaftig, denen die Wunder frommen« (Brief 1 an Mlle de Roannez). Anders gesagt: Der im Wunder liegende Beweis ist nur für solche ersichtlich, die ihn brauchen: die innere Verfaßtheit bedingt die Deutung. Die übrigen werden entweder die Realität des Wunders glatt leugnen oder sie dem Dämon zuschreiben: »Durch Beelzebub, den Fürsten der Teufel, treibt er die Dämonen aus« (Lk 11, 15 par.). Es gibt noch einen subtileren Irrtum beim Interpretieren: man sieht das Wunder, aber versteht seinen wahren Sinn nicht. Da Jesus den Gelähmten heilt, will er seine Macht der Sündenvergebung erweisen: körperliche Heilung bedeutet geistliche. Manche aber sehen nicht weiter als bis zur ersteren. Derlei Irrtum ist im Alten Testament geläufig: die Juden sehen Gott »Großtaten zu ihren Gunsten verrichten« (670) – Durchgang durch das Rote Meer, Mannaregen, Einzug ins Gelobte Land – schreiben ihnen aber keine andern Zwecke zu als ihre eigene Mächtigkeit, ohne zu verstehen, daß dies Gottes unwürdig wäre, und ohne zu sehen, daß der Heilsratschluß in diesen Zeichen eingeschlossen ist. Vielleicht ist ein ausdrücklicher Glaube erfordert, um bis zu dieser letzten Deutung zu gelangen. Um das Wunder als solches zu erfassen, ist nichts weiter erfordert als eine gerade Haltung, aber diese ist unentbehrlich.

Die Weissagungen ihrerseits verlangen um so mehr nach Deutung, als sie Sprache sind, und »zweisinnige« Sprache (830). Die Zweisinnigkeit liegt in den von den Propheten für den Messias verwendeten Bildern: sie zeichnen ihn als einen weltlichen, strafenden und siegreichen Fürsten, der sein Volk von seinen Feinden befreit und es mit äußern Gütern überschüttet. Der an den wahren Gott Glaubende wird wohl verstehen, daß ihm solche Ziele nicht zugeschrieben werden können, es sei denn in einem eschatologischen Sinn. Wer die gerade Haltung des Herzens besitzt, wird nicht umhin können, sich zu fragen, ob die so ausgelegte Rede der Propheten in sich selbst kohärent sein kann. Er müßte zweierlei feststellen: einmal, »daß ihre Aussagen sehr klar zeitliche Güter in Aussicht stellen, daß sie aber trotzdem versichern,

ihre Rede sei dunkel und sie werde nicht verstanden. Woraus zu folgen scheint, daß der geheime Sinn nicht derselbe ist wie der von ihnen offen ausgesprochene . . .« Ferner, »daß ihre Aussagen einander widersprechen und sich gegenseitig zerstören, . . .« (969). Denn sie haben auch die geistige Sendung Christi vorausgesagt. Um einen eindeutigen Sinn zu gewinnen, »muß man alle gegensätzlichen Stellen zu einer Harmonie bringen« (684), und diese gelingt nur, wenn man alle materiellen Verheißungen als sinnbildlich interpretiert. Dann blickt alles Prophetische auf Christus hin.

Wird derselbe exegetische Grundsatz auf das gesamte Alte Testament angewendet, so erlaubt er die Feststellung, »daß die wahren Juden und die wahren Christen nur eine einzige und selbige Religion haben« (10), daß also eine echte *ununterbrochene Fortdauer des Glaubens* besteht. »Die Religion der Juden schien wesentlich in der Vaterschaft Abrahams, in der Beschneidung, den Opfern, den Zeremonien . . . zu bestehen. Ich behaupte, daß sie in keinem dieser Dinge bestand, sondern einzig in der Liebe Gottes, und daß Gott alle andern Dinge ablehnt« (ebd.) »Ein Wort Davids oder Moses, wie dieses, daß Gott ihre Herzen beschneiden wird, erlaubt ein Urteil über ihren wahren Geist« (690), indem es hinter der materiellen Praxis eine geistige Wirklichkeit enthüllt. Wenn die Propheten die »Beschneidung des Herzens« fordern, heißt dies, daß der äußere Ritus nicht von Umkehr und Buße dispensiert, von inneren Riten, durch welche die Juden den Christen gleichgestellt werden. Eine gleiche religiöse Wahrheit enthüllt sich somit auf dem Grund der beiden Testamente und zeigt beide einander zugesellt; und diese Wahrheit bleibt noch immer ein Prüfstein, um im Laufe der Kirchengeschichte die wahren Christen von den »fleischlichen« (607) oder »grobe« (609) zu unterscheiden. Die wahre Religion, die es auf Erden stets gegeben hat, hat immer zwei grundlegende Gebote geeint, denen zwei Grundwahrheiten entsprechen: Liebe zu Gott, Kampf gegen die Sünde.

Man versteht nun die Aussage Pascals: »Das Alte Testament ist eine Chiffre« (691). Der Gott, der sich hier offenbart, bleibt nach dem Wort des Jesaja (45, 15) ein »verborgener Gott«, »Deus absconditus« (242).

Mit dem Neuen Bund wächst das Licht. Christus bringt »den Schlüssel für die Chiffre« (681, vgl. 642). Indem er in seiner Person den Alten Bund erfüllt, liefert er dessen wahre Deutung; der darin verborgene Sinn tritt klarer hervor. Dennoch verbleibt die Schwierigkeit, daß die beiden Sprachen verschieden sind: ein neuer Schleier, hinter dem Gott sich verbirgt.

Christus ist selber der im vollen Sinn verborgene Gott. Der Messias, den sich die Juden nur mit der Größe eines »fleischlichen« Königs vorstellen konnten, den die Heiden notwendig mit Geistesgröße ausgestattet hätten, ist einzig mit der Größe der göttlichen Liebe gekommen, »die den Fleischlichen und den Geistesmächtigen unsichtbar« bleibt (786). Er ist »unter den Menschen unbekannt geblieben« wie »die Eucharistie unter dem gewöhnlichen

Brot« (789). Er hat darin die menschliche Kondition und die aus ihr entstehende Niedrigkeit voll angenommen. Glorie kam ihm nur zu, sofern Gott selbst ihn verherrlicht hat, etwa bei seiner Taufe und seiner Verklärung, vor allem aber durch den Platz, den Gott ihm in der Geschichte zugewiesen hat: »Das ganze jüdische Volk weissagt ihn vor seiner Ankunft. Das heidnische Volk betet ihn nach seiner Ankunft an. Beide Völker, das jüdische und das heidnische, betrachten ihn als ihre Mitte« (792). Er selber hat sich dieses Glanzes nicht erfreut: »Dieser ganze Glanz ist nur uns zugute gekommen, damit er für uns erkennbar würde; für sich selbst hat er nichts davon gehabt« (ebd.).

Und so zeigt Christus, als Zeichen betrachtet, die gleiche Zweisinnigkeit wie alle übrigen Zeichen; Licht und Dunkel vermählen sich in ihm.

Der Glaube kann nur entstehen, wo Licht den Sieg über das Dunkel davonträgt. Wie ist das möglich? Man soll die reine vernunfthafte Hilfe nicht unterschätzen. Es gibt Regeln für die Deutung der heiligen Texte, Regeln, die sich aus den Texten selbst ableiten lassen (900). Die Zeichen, die Gott durch die Geschichte hindurch gestreut hat, sind geeignet, sich dem Unvoreingenommenen aufzudrängen: »Es herrscht Klarheit genug, um die Erwählten zu erleuchten, und Dunkel genug, um sie zu demütigen. Es herrscht Dunkel genug, um die Nichterwählten zu verblenden und Klarheit genug, um sie zu verurteilen und sie unentschuldigbar zu machen« (578).

Aber das Verständnis der Zeichen hängt außerdem von einem Willensakt ab. Der Wille drängt dazu, sie zu befragen und ihnen einen Sinn abzugewinnen. Ein Wille, der zum guten Willen, zur Sehnsucht nach Finden werden muß, wodurch der Blick jene Rechtheit und Tiefe erhält, ohne die keine korrekte Deutung möglich ist. Und eine solche Disposition fällt schließlich mit der Liebe zusammen, der Liebe zu Gott.

Das ist der psychologische Aspekt der Frage. Sie hat auch einen theologischen. Denen gegenüber, die Gott zum Glauben bringen will, offenbart er sich doppelt: von außen und von innen. Erstlich durch die Geschichte, den Systemen von Zeichen, die ihn offenbaren und die von rechts wegen allen Menschen vorgesetzt sind, auch wenn nur einige sie wahrnehmen. Man könnte in dieser Offenbarung Gottes eine Art »genügende Gnade« sehen, in dem Sinne, den Pascal diesem Ausdruck zu geben geneigt ist: den einer bloßen Möglichkeit, die unwirksam bleibt, falls nichts Weiteres hinzukommt. Die zweite Offenbarung ist die einzige, die der ersten zur Wirksamkeit verhilft: die der eigentlichen Gnade, die das Innere der Seele durchdringt, ihr die Liebe einflößt, sie zur rechten Deutung der Zeichen befähigt und sie so bis zu Gott führt. Als Pascals Reflexion sich auf die Wunder konzentrierte, sah er »zwei Fundamente« der Religion, »das eine innerlich, das andere äußerlich: dort die Gnade, hier die Wunder, beide übernatürlich« (805). Man brauchte hier nur das Wort »Wunder« durch ein beliebig anderes göttliches Zeichen zu er-

setzen, um diese Theologie der Offenbarung in ihrer allgemeinsten Form zu umreißen.

Die Liebe als notwendige und hinreichende Bedingung für den Glauben

Kehren wir zur Entstehung des Glaubensaktes im Menschen zurück. Pascal ladet uns ein, darin drei Elemente zu unterscheiden. Er läßt Gott sagen: »Ich verlange nicht, daß ihr euren Glauben an mich ohne Vernunft leistet« (490), darum gibt es Zeichen als »Beweise der Göttlichkeit« (713). Er erklärt ferner: »Der gesamte Glaube hat Jesus Christus und Adam zum Inhalt«, was näher erklärt wird durch den Zusatz: »und die ganze Moral, die Begierlichkeit und die Gnade« (523) und somit nur erneut die beiden Hauptpunkte der Lehre ausdrückt, die der Glaubensakt anzunehmen hat. Schließlich bekennt er: »Das Herz ist es, das Gott fühlt, und nicht die Vernunft. Hierin besteht der Glaube: Gott erfahrbar dem Herzen, nicht der Vernunft« (278): der Glaube entspringt einer inneren Verfaßtheit des Herzens. Das erste Element, die Zeichen, wendet sich an die Vernunft, aber nicht diese wird ohne weitere Hilfe bis ans Ende ihrer Deutung gelangen. Das zweite Element, die Lehre, wird ebenfalls durch die Vernunft erfaßt, die aber bald durch das Geheimnis überfordert sein wird; und der Glaube läßt sich nie auf einen reinen Verstandesakt reduzieren. Im Innersten ihrer selbst hängt die Vernunft vom Dritten, vom Herzen ab, was nicht heißt: von bloßen Gefühlen, sondern vom Willen und dessen innerstem Grund: einer tiefen Sehnsucht, einem Akt der Liebe.

Zwischen den drei Elementen herrscht vollkommene Strukturgleichheit. Der Akt der Liebe entspricht einer fundamentalen Orientierung des Seins, gekennzeichnet durch die Spannung zwischen den beiden Polen: Gott und ich. Jede Liebe ist Bewegung zu Gott und Entwurzelung aus dem Ich: »Nur Gott soll man lieben, und nur sich selber hassen« (476), wird Pascal unverblümt sagen. Liebe enthält einen Dynamismus, der sie der narzistischen Haltung dessen entgegensetzt, der sich zum Mittelpunkt nimmt. Sie ist Bewußtsein des eigenen Elends und drängt nach einem Unendlichen, das die eigene Leere zu füllen vermag. Nichts ist gut als die Liebe Gottes: Nächstenliebe gibt es nur, wenn sie jener zugesellt ist, sonst ist sie nur eine Variation der Selbstliebe. Ist aber die Selbstliebe zur Gottesliebe gesellt, so ist auch sie erlösbar.

Diese innere Verfassung der Gottesliebe entspricht genau der inneren Struktur der christlichen Lehre, von der deutlich wurde, daß sie wesentlich in der gleichsam dialektischen Beziehung besteht zwischen der göttlichen Berufung des Menschen und seinem Elend, das ihn an seine kümmerliche Menschheit fesselt. Zwei Gestalten fassen diese Dialektik zusammen: Adam,

oder der Bruch zwischen Gott und Mensch durch die Sünde, Christus oder die Wiederherstellung des Bundes durch das Kreuz. Sie kann sogar in Christus allein zusammengefaßt werden, dem zweiten Adam, zu dem hin das ganze Drama des Menschen und der ganze Ratschluß Gottes konvergieren.

Harmonie herrscht ebenfalls zwischen dem Akt der Liebe und der wesentlichen zweisinnigen Natur der Zeichen, durch die Gott den Menschen zum wahren Glauben einladet. Unverstanden bleiben die Zeichen nur wegen der Begierlichkeit, dieser Verdrehung der menschlichen Natur aufgrund der Sünde, wodurch der Mensch mehr an die Erde als an den Himmel, mehr an den Buchstaben als an den Geist gefesselt wird. Die Caritas oder Gottesliebe erwirkt den Übergang vom Buchstaben zum Geist, hinter dem Zeichen enthüllt sie die bezeichnete Sache. Es versteht sich von selbst, daß allein die Gnade sie hervorbringt⁶.

Von diesen drei sich überlagernden Elementen: dem Zeichen, der Lehre und dem, was man die »Inspiration« (245) nennen könnte, ist natürlich die letzte das Unentbehrlichste, auch wenn sie erst am Ende des theoretischen Entstehungsprozesses des Glaubens hinzutritt. Sie ist erforderlich für die Deutung der Zeichen, erfordert für die echte Bejahung der Lehre. Könnte man nicht auch sagen, daß sie schließlich für sich allein genügt?

Es wäre gewiß paradox zu behaupten, der Akt der Liebe dispensiere von einer wirksamen Zustimmung zum Inhalt der Lehre. Aber man wird daran erinnern, daß dieser Akt der Liebe selber der Inhalt der Lehre ist: Er ist deren unbewußter Ausdruck, deren sichtbare Darlegung. Übrigens wird man fraglos zugeben, daß ein Glaubender nicht jede Einzelheit der Lehre zu kennen braucht, da sich ja das Ganze in Christus, Gott und Mensch, zusammenfaßt.

Auf solche Weise darf man Pascals Gedanken über diesen Punkt rekonstruieren, den er selber nicht ausdrücklich entwickelt hat. Hingegen spricht er mit vollkommener Klarheit über den Nutzen der Zeichen. Dieser ist sozusagen ein negativer. Die Zeichen reichen nicht hin, um zum Glauben zu führen; sie genügen nur, um den Unglauben zu verurteilen, der nicht auf einen Mangel an Zeichen, sondern auf dem Nichterfassen der Gründe zu glauben beruht. Freilich sind die Zeichen auch im Hinblick auf das Gottesvolk in seiner Gesamtheit einzuschätzen: indem sie hauptsächlich für die Gelehrten bestimmt sind – deren Glaube nicht deshalb schon von besserer Qualität sein wird –, bieten sie diesen eine Art globale Garantie: »Ich gebe gerne zu, daß einer dieser Christen, die ohne Beweise glauben, vielleicht das Zeug nicht haben wird, um einen Ungläubigen zu überzeugen, der der Beweise ebenfalls zu ermangeln behauptet; aber die im Besitz der Beweise für die Religion

⁶ Die gleiche Struktur tritt bei der Analyse des Menschen – der aus *misère* und *grandeur* besteht – in den einleitenden Teilen der *Pensées* hervor; damit wird die vollkommene Harmonie zwischen dem menschlichen Wesen und der christlichen Lehre ersichtlich.

sind, werden ohne Mühe beweisen, daß der Glaubende wahrhaft von Gott inspiriert ist, auch wenn er es selber nicht beweisen kann« (287). Somit braucht ein Glaube nicht weniger echt und sicher zu sein, wenn er sich auf keinerlei Beweis stützt, vielmehr auf einem schlichten Anhängen des Herzens beruht, auf einem Akt reiner Liebe. »Die Christen, die wir ohne Kenntnis der Weisagungen und Beweise sehen, vermögen darüber ebenso treffend zu urteilen wie jene, die diese Kenntnis besitzen. Sie urteilen darüber mit dem Herzen, wie die andern es mit dem Geist tun. Gott selber neigt ihr Herz dem Glauben zu, und auf diese Weise sind sie höchst wirksam überzeugt« (ebd.). Bei dem, der diese Inspiration erhalten hat, kann man sagen, die Lehre werde zum Beweis ihrer selbst, sofern sie dem geheimen Zug des Herzens dessen entspricht, dem sie vorgestellt wird. »Jene, die glauben, ohne die Testamente gelesen zu haben, tun es, weil sie eine ganz heilige innere Disposition haben, und weil das, was sie von unserer Religion zu hören bekommen, dieser Disposition konform ist: sie fühlen, daß ein Gott sie geschaffen hat. Sie wollen nur Gott lieben, wollen nur sich selber hassen . . . Sie hören, daß man in unserer Religion nur Gott lieben und nur sich selber hassen soll, daß aber, weil wir alle verderbt und Gottes unfähig sind, Gott Mensch geworden ist, um mit uns eins zu werden. Mehr braucht es nicht, um Menschen zu überzeugen, die diese Disposition im Herzen haben« (286). Der Glaube der Einfältigen ist nicht wesensunterschieden vom Glauben der Gelehrten.

Aber wenn der Akt der Liebe als Frucht der Gnade dem Glauben wesentlich ist, ja für sich genügt, ist der Mensch damit keineswegs zur Gleichgültigkeit eingeladen. Daß die »Inspiration« genügt, gilt nur im Einzelfall und darf keinesfalls verallgemeinert werden. Denn zweierlei ist dem Menschen trotz allem aufgetragen: die Evangelisierung, wodurch die Lehre der ganzen Welt vorgestellt und von jenen erkannt wird, die Gott zu seinem Dienst bestimmt hat, und die Apologetik, in der der Verstand, bis an die Grenzen seines Gebietes vordringend, sich der Zeichen Gottes bemächtigt, um sie zu entziffern und so den Glauben des gesamten christlichen Volkes zu verteidigen. Gott selbst hat übrigens als Erster diese doppelte Aufgabe übernommen in der Person seines Sohnes, den er gesandt hat, die Frohbotschaft zu predigen und als wichtigstes Zeichen im Zentrum der Geschichte zu dienen.

*

Dies sind, so objektiv wie möglich dargelegt, die zentralen Thesen der Pascalschen Apologetik, soweit sie demonstrativ sein will. Man kann die Frage nach ihrer heutigen Tragweite nicht unterdrücken. Leicht beantwortbar ist sie nicht, zumal wenn sie das Nebensächliche klar vom Wesentlichen, das Hinfällige, das aufgrund bestimmter Übersetzungen erhalten werden kann, von dem unterscheiden will, was, geleugnet, das ganze Gebäude zum Ein-

sturz brächte. Zur ersten Kategorie würden wir rechnen, was auf Anhieb die Hauptschwierigkeit zu bilden scheint: die exegetischen Probleme, auf deren Einzelheiten wir nicht eingegangen sind. Wenn nur zugegeben wird, daß Gott sich in der Geschichte und zentral in der Gestalt Christi offenbart, daß Kontinuität besteht zwischen der jüdischen und der christlichen Geschichte, sind vielerlei Anpassungen möglich. Indem der Verfasser der *Pensées* auf dem Boden der Bibel argumentiert, lenkt er uns auf die Dinge, die heute im Mittelpunkt der Frage nach dem Christentum stehen. Was die zweite Kategorie betrifft, die der Grundprinzipien der Apologetik, so kommt hier vieles zeitgenössischen Neigungen entgegen. Die Ablehnung eines gewissen christlichen Rationalismus, das Suchen nach Beweisen für das Religiöse im Erfassen der Dinge durch eine Art existentielle Erfahrung: solches entspricht weitgehend dem heute so verbreiteten Mißtrauen gegenüber der Vernunft. Die Auffassung der Apologetik als Entzifferung der Sprache Gottes, die Begriffe »Zeichen«, »Chiffre«, »Interpretation« sind noch moderner. Am meisten entfernt sich von unseren Gewohnheiten die Idee eines radikalen Schnittes zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, die Überzeugung, daß die Verderbtheit des Menschen eine ebenso wichtige christliche Wahrheit ist wie die Allmacht Gottes, daß Gottesliebe an Selbstverachtung geknüpft ist und, entsprechend, daß die Zeichen, durch die Gott sich allen Menschen offenbart, nur mit Hilfe eines ausdrücklichen und persönlichen Beistandes Gottes vollgültig erfaßt werden können. Aber sind wir sicher, daß wir christlicher sind als Pascal?

Leuchtet Jesus ein?

Von Hans Urs von Balthasar

»Alles, was bewiesen werden kann, kann auch widerlegt werden«, hat Georg Simmel, vielleicht im Spaß, gesagt und damit hinweisen wollen auf tiefere Formen der Erkenntnis im Bereich des Lebendigen und Personalen. Aber auch dieses steht mitten in der Welt der Fakten, an denen sich die Beweise und deren Widerlegung zunächst mühen, weil auch Fakten immer in Zusammenhängen stehen, die so oder anders spielen und ihnen verschiedene Beleuchtungen geben können.

Jesus von Nazaret steht ebenfalls – und zwar wesentlich – in den geschichtlichen Zusammenhängen und damit im Schlachtgewühl der Beweise und Widerlegungen. Man kann nicht viel dagegen haben, daß ihn Jaspers mit Sokrates, Buddha und Konfuzius zusammen unter die »Maßgebenden« eingereiht hat, aber natürlich ist damit die entscheidende Frage nach dem Anspruch Jesu umgangen. Hat er jedoch diesen Anspruch, der von Gott gesandte einzige Heilbringer zu sein, wirklich erhoben? Frühere Zeiten hatten es mit der Apologetik für ihn leicht: er hat Wunder gewirkt, um seine Lehre zu bekräftigen, er hat die Prophezeiungen erfüllt, die auf ihn hinwiesen; die Männer, die von ihm Zeugnis ablegen, sind wahrhaftig, die Kirche, die er gestiftet hat, ist geographisch wie qualitativ weltumfassend. Keiner dieser Beweise ist unwiderlegt geblieben: wir haben analoge Wundergeschichten von gleichzeitigen Thaumaturgen, von den ausdrücklichen Weissagungen haben die wenigsten auf ihn gezielt, und er selbst hat offenbar den Messias- und Königstitel für sich abgelehnt; subjektiv mögen die Zeugen Jesu gutgläubig gewesen sein, aber sie haben offenkundig an seinen Worten und Taten herumgebastelt, ihren Glauben in die Darstellung seiner Gestalt zurückprojiziert, ihn schließlich (Johannes!) in Höhen aufgesteigert, in die seine gesprochenen Worte sich nie verirrt hatten. Und die Ausbreitung seiner Kirche ist heute nicht beeindruckender als die anderer Religionen oder Weltanschauungen; ihre qualitative Katholizität mag für Gläubige evident sein, von außen betrachtet ist sie wenig einleuchtend.

Apologetik muß sich auf der ganzen Front in Rückzugsschlachten vom Feind absetzen; die zentralen Daten, auf denen das Phänomen Jesu zu stehen schien, sind angefochten: die Auferstehung vor allem (was hat sich hinter den so widersprechenden Berichten davon eigentlich zugetragen?), und wenn diese fällt, fällt natürlich das von ihr her gedeutete Kreuz, dessen

Heilsbedeutung dann unerfindlich wird, und hinter dem Kreuz der im öffentlichen Leben Jesu erhobene singuläre Anspruch, der ja durchaus in die Ereignisse zurückprojiziert sein konnte; usf. usf.

Aber ist die historische Wirkung Jesu nicht eine unvergleichliche, so daß man die Weltgeschichte mit Recht in die Zeit vor ihm und nach ihm einteilt? Mancher wird diese Wirkung pauschal gern einräumen, aber zugleich zumindest ihre Zweideutigkeit betonen: Märtyrer und Heilige: sehr wohl, aber haben andere Religionen und sogar Atheismen nicht die ihrigen? Und dann die Folgen der konstantinischen Vermischung von Staat und Kirche bis zur Neuzeit hin, die Reichsbischöfe, die Inquisition, die Kreuzzüge, Galilei, der Scheiterhaufen Brunos, der Obskurantismus von Päpsten noch im letzten Jahrhundert, Übergriffe im Gebiet kirchlicher Unfehlbarkeit (die Fehlweisungen der Bibelkommission), aber weit wichtiger als all dies: die Unfähigkeit, das elementare Gebot Jesu auszuführen: einmal sich mit den Armen und nicht mit den Reichen zu solidarisieren (so daß anscheinend der Marxismus korrigierend eingreifen mußte, um zu zeigen, was wirklich hätte geschehen sollen), zum andern den einen Beweis seines Gekommenseins zu leisten: einig zu sein in ihm, wie er und der Vater einig waren: statt dessen Zank und Zerfall der kirchlichen Einheit, so daß jedes apologetische Argument, das sie für sich aufstellt, zum Schlag ins Wasser wird. Aber nicht das ist hier gefragt, sondern das Argument für Jesus. Leuchtet es heute noch ein?

Conzelmann mag gesagt haben, die Kirche lebe vom Nichtwissen dessen, was in der Exegese verhandelt wird: gerade dieses Nichtwissen (und zum Teil offenkundige Nichtwissenwollen) ist ein immerhin beachtliches Phänomen. Denn es zeigt: für den größten Teil der Menschen, die sich für Jesus interessieren, hat seine Gestalt, so wie sie einheitlich aus den neutestamentlichen Zeugnissen hervortritt, weit mehr Überzeugungskraft als die diese Einheitlichkeit zerlegenden Subtilitäten der Exegeten, deren Ergebnisse selten weiter als bis zu Wahrscheinlichkeiten führen. Gesetzt also, sie führte das eine und andere Mal in die Nähe der Gewißheit: diese käme nicht auf gegen die immer noch unangefochtene Einheitswirkung der Gestalt. Mag sein, daß Jesus dieses oder jenes Wort nicht ausdrücklich so gesagt hat: es bleibt doch offenbar die angemessene Deutung seines Verhaltens; der Christ würde sagen: der Heilige Geist, der die Evangelisten inspiriert, gibt ihnen die rechte Wendung ein, die die Situation und Jesu einmalige Reaktion in ihr exakt ausdrückt. Dies gilt bis zu so extremen Worten wie die Selbstdeutungen Jesu bei Johannes: »Ich bin Licht, Leben, Wahrheit, Weg, Auferstehung, Speise ins ewige Leben« usf.

Sagen wir es anders: diese Unzahl einfacher Leute, die naiv unmittelbaren Zugang zu Jesus finden, ohne sich um den Stacheldraht der Philologen zu kümmern: sehen sie vielleicht etwas, was die Historisch-Kritischen gar nicht sehen? Gerade *weil* sie naiv sind, ihr Auge einfältig (Mk 6, 22), ihr Geist

arm ist (Mt 5, 2)? Es gibt ein zentrales Wort Jesu, das man aus dem Evangelium nicht herausoperieren kann: »Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du dies den Weisen und Klugen verborgen, Einfältigen aber geoffenbart hast. Ja, Vater, so gefiel es dir« (Mt 11, 20). Diese Einfältigen sehen auch heute Dinge beisammen, die den Weisen und Klugen auseinanderzuklaffen scheinen. Wie sollen denn diese total bankrotten Jünger plötzlich zu ihrem geistigen Reichtum gelangt sein, wenn Jesus nicht auferstanden und in ihrem Geist alles auf den Kopf gestellt hat? Und wenn das so ist, weshalb an der Deutung und Bedeutung des Kreuzes zweifeln?

Um so mehr als hier ein einziges Mal eine Gottheit Partei ergriffen hat für die Leidenden, die Erniedrigten und Beleidigten? Wer stiehlt mir einen solchen Gott, der, wie ein verborgener Dichter im Archipel Gulag zu sagen sich erkühnt, nicht nur sterben mußte um die Sünden der Menschen zu tilgen, sondern um ihre Leiden mitzuerleben¹. Einen Gott, der nicht nur – bestenfalls – vom Himmel her Mitleid hat mit den armen Geschöpfen, sondern ihre Schmerzen und Ratlosigkeiten teilt, ja weitergeht und diesen einen Sinn von Liebe und Verklärung verleiht, so grauenhaft sie auch sein mögen. Erklärt wird das Leiden nicht – aber auch der Kommunist, der es abschaffen möchte, erklärt es nicht, besonders nicht das sinnlose, unerlösbare Leiden derer, die schon tot sind, und auch der Buddhist, der es erklärt und Techniken angibt, ihm zu entfliehen, kann das Leiden der Mitkreatur nicht aufheben –, erklärt wird also das Leiden nicht, aber Öl und Wein wird in die Wunden gegossen und Einer ist, der für den unter die Räuber Gefallenen Sorge und Verantwortung übernimmt. »Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken.« Es muß einer sehr hoch stehen, wenn er solches ausrufen kann und sehr weit herabgestiegen sein, wenn es kein großsprecherisches Schwindelwort sein soll. Und weil offenbar beides, die Hoheit und Erniedrigung in einem solchen Wort zusammenkommt, deshalb leuchtet es ein, heute wie damals.

Was aber heißt einleuchten? Sicher etwas mehr als bloß logisch schlüssig und damit überzeugend sein. Das Wort selber trägt ein Licht in sich, das in uns hineinleuchtet, und wenn das Wort, dann vor allem auch der, der es gesprochen hat.

Es wird hier einfach unmöglich, zwischen Objektiv und Subjektiv zu unterscheiden, zwischen apologetischen »Beweisen«, die auf äußern Fakten aufrufen, und dem sogenannten inneren Glaubenslicht, das uns die geheime Richtigkeit der Fakten, Worte und Sinnzusammenhänge aufzeigt. Die einfältigen Augen des Glaubens sehen die leuchtende Wahrheit nicht inwendig in sich, sondern im objektiven Evangelium, dem sie so oder anders begegnen, aber dieses Leuchten der Wahrheit leuchtet für sie, in sie hinein, und damit

¹ Solschenizyn, Der Archipel Gulag III. Zürich 1977, S. 109.

in ihnen selbst. Und es besteht keine Diskrepanz zwischen dem draußen Erkannten und dem innen Sich-zu-erkennen-Gebenden, er ist der Gleiche.

Wir haben heute zu diesem Mysterium des Erkennens andere Zugänge als die alten Apologeten; wir wissen, was einer Person, gar einer geliebten, begegnen heißt. Hunderte haben sie ebenfalls angetroffen, kennen ihren Namen, ihren Beruf und ihre Gewohnheiten, aber nur ich kenne sie von innen, so wie sie ist. Und ich erkenne sie auch durch ihre neutralen Worte und Gebärden hindurch, die andere gleichfalls wahrnehmen und auf ihre Weise »verstehen«, aber ohne das Herz zu sehen. Muß man also in Jesus verliebt sein, um ihm in Wahrheit zu begegnen? Sagen wir viel schlichter: Man muß ihm glauben. Für wahr und für möglich halten, was er sagt und versichert und tut. Zum Beispiel wenn er den unendlichen Gott »Väterchen« nennt, was er sicher getan hat. Zum Beispiel wenn er nicht mit frommen Sprüchen, sondern mit einem großen Schrei stirbt, was er ebenfalls sicher getan hat.

Und glauben heißt hier noch gar nicht, eine »göttliche Tugend« praktizieren, sondern dem, was sich darbietet, nicht ausweichen. Nicht schielen. Sich vielmehr stellen, standhalten. Das ist wohl das Entscheidende. Die meisten blicken an der Sache vorbei. Sie sind mit ihrem Urteil schon fertig, ehe sie sich auseinandergesetzt haben. Das Wort Vor-Urteil trifft hier ins Schwarze. Das gilt auch von großen Leuten, wie Goethe und Nietzsche; der letztere hat vielleicht einmal wirklich hingesehen, aber dann leidenschaftlich weggeschaut und, da er ehrlich war, immer die Versuchung gespürt, doch wieder hinzusehen. Ausreden sind so leicht bei der Hand: man braucht bloß, statt auf Jesus, auf die Kirche blicken, und schon ist man entschuldigt (und wer sieht schon die wahre Kirche, die der Heiligen?).

Jesus braucht keine Apologetik: er leuchtet ein. Er beleuchtet jeden, der in die Welt kommt (Joh 1, 9) und nicht absichtlich wegschaut. Die Kirche soll für sich keine Apologetik treiben, sondern versuchen, so zu sein, daß sie einleuchtend wird; das ist schwerer, weil sie aus vielen besteht, die alle Sünder sind und daher Mühe haben, miteinander auszukommen. Aber sie sind um den Namen und das stets gegenwärtige Werk Dessen versammelt, der ihr Licht ist, und so müßte es nicht gar so schwer sein, selber, von ihm beleuchtet und bevollmächtigt, ein wenig »Licht der Welt« zu sein (Mt 5, 14), das heißt, Den sichtbar zu machen, der mit den Seinen zusammen ein einziges Licht bilden möchte.

Opfer und Selbstbejahung

Implikationen der »Immanenzapologetik« Maurice Blondels

Von Albert Raffelt

»Immanenzapologetik« heißt das Stichwort, unter dem üblicherweise in theologischen Nachschlagewerken das Denken Maurice Blondels abgehandelt wird. Der periphere Anlaß, der zur Bildung dieses Etiketts führte, ist L. Brunschvicgs Rezension von Blondels frühem und umstrittenem Hauptwerk »L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique«¹. Brunschvicg kündigt hier dem Philosophen der Transzendenz im Namen des Immanenzbegriffs, der das moderne Denken fundiere, höfliche, aber entschiedene Gegnerschaft an. Blondel übernimmt die Etikettierung und trägt sie selbst mit geradezu programmatischem Anspruch vor, weil seine Philosophie sich den methodischen Forderungen neuzeitlichen Denkens, wie sie sich im Immanenzbegriff² ausdrücken, seiner Meinung nach bereits voll gestellt hatte. Gegenüber der idealistischen Fassung dieses Prinzips durch Brunschvicg setzt er allerdings grundlegend anders ein, indem er den menschlichen Daseinsvollzug selbst, das Tun (*action*) zum Gegenstand der Analyse macht. Er sucht dessen immanente Norm zu entwickeln und fragt nach seinen Vollendungsbedingungen. Hierin sieht sich Blondel als Fortsetzer Kants, indem er dessen drei »Kritiken« zu einer umfassenden *critique de la vie* weiterführt³. Die transzendente Analyse der Vollendungsbedingungen des Tuns führt aber zum Eingeständnis des unerreichbar-notwendigen Übernatürlichen, wie die bekannte und umstrittene Formel Blondels lautet⁴. So gelangt die »immanente« Analyse des Tuns zu einer *philosophie ouverte*, zur Philosophie der Transzendenz.

¹ Paris 1893, 1973. Dt. Übers.: Die Aktion. Freiburg 1965. Wir zitieren diese beiden Ausgaben. Der Seitenzahl der Originalausgabe folgt jeweils durch Schrägstrich getrennt diejenige der Übersetzung, deren Text allerdings gelegentlich ohne weiteren Hinweis nach dem Original verändert wird. – Die Rezension Brunschvicgs erschien anonym in: RMM 1 (1893) Suppl. Nov., S. 1, wieder abgedruckt in: Études blondéliennes I. Paris 1951, S. 99.

² Dessen Vielfalt, die Absicherungen Blondels und die spätere Fragestellung im Modernismus-Streit können wir hier nicht aufzeigen; zu letzterem vgl. R. Virgoulay, La méthode d'immanence et l'encyclique Pascendi. In: RSR 58 (1970), S. 429–454.

³ Vgl. M. Blondel, Léon Ollé-Laprune. Paris 1923, S. 60f., und den Untertitel der »Action«.

⁴ L'Action, S. 388/412: »Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme, c'est là proprement la notion du surnaturel.«

Eine »Religionsphilosophie der Vernunft aus den Quellen der Neuzeit« also, um H. Cohen zu variieren? Die Untersuchung der »Action« und ihrer Hintergründe macht das Bild differenzierter und komplizierter. Sie ermöglicht es u. a. zu zeigen, daß Blondel versucht, wesentliche Elemente einer christlichen Anthropologie zu vermitteln und daß die inhaltliche Seite seiner Apologie ganz wesentlich hieraus schöpft. Es ist aber darüber hinaus gerade auch interessant, daß die scheinbar »autonom« erarbeiteten methodischen Mittel der »Action« zugleich Formalisierungen spiritueller Erfahrungen darstellen. Diesem Zusammenhang suchen die folgenden Seiten nachzugehen⁵.

I

Die Veröffentlichung der Blondelschen Tagebücher⁶ hat es möglich gemacht, die Quellen seiner Philosophie genauer zu fassen. Die tägliche Reflexion der eigenen Existenz vor Gott, wie sie die Aufzeichnungen Blondels spiegeln, bildet den Mutterboden seiner Philosophie. Die folgende Skizzierung einiger Grundlinien verkürzt zwar notwendig, ist aber für das Verständnis des Gedankens nicht zu umgehen.

Bereits der erste Eintrag ins Tagebuch umreißt dessen gesamte Thematik: »Ich will. Mein ganzes Leben antworte und künde: Ich will. Ich will mit Gott wollen, was Gott will, wie Gott es von mir will; ich weiß nicht, was das ist, aber mit Ihm kann ich alles, was ich aus mir nicht kann. Vor Gott will ich ein Werkzeug sein, damit ich überdies vor menschlichen Augen jemand sei. Ich will, heute will ich, um morgen zu sagen: Wir wollen, um sterbend zu sagen: Er will.«⁷

Die Willenthematik ist ein Hauptthema der Tagebücher: Erfahrung der Souveränität des Willens, seine Superiorität über die verschiedenen Strebungen; aber auch die Mühe, das Imperium des Willens in Selbstdisziplin und Askese auszubauen; das Festigen der Intention in der konkreten Tat, aber auch das Entgleiten des Tuns, das Tun dessen, was man nicht »will« (vgl. Röm 7); der Reichtum, den das Tun gegenüber der bloßen geistigen Reflexion enthält, das Licht, das in ihm liegt und die Erkenntnis nährt; das Überschreiten der Enge der eigenen Subjektivität; die »Realität« des Tuns und sein unendlicher Horizont: »Wir denken freilich nur *sub specie totius*, handeln aber *in toto, in realitate totius*«⁸ – all diese verschiedenen und vielfältigen Dimensionen des Wollens und Tuns sind Gegenstand konkreter und oft

⁵ Für ausführlichere Nachweise vgl. A. Raffelt, Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels »L'Action« (1893). Freiburg i. Br. 1978 (Freiburger theol. Studien 110).

⁶ M. Blondel, *Carnets intimes I*. Paris 1961. Dt.: Tagebuch vor Gott. Einsiedeln 1964. (Zitationsweise von Orig. u. Übers. wie oben Anm. 1 erläutert.)

⁷ *Carnets intimes I*, S. 17/33.

⁸ Ebd., S. 106/122.

anthropologisch tiefsinniger Beobachtungen. Das Interesse hinter diesen Einzelbemerkungen, das der Interpret herauschälen kann, liegt zum einen in der ethischen Dimension, im Überschuß des Tuns gegenüber der bloßen Intention, zweitens – damit verbunden – in der inneren Gelichtetheit, die dem rechten Handeln innewohnt, der Norm, die es leitet: *Ipsi sibi sunt lex*, zitiert Blondel häufiger Röm 2, 14⁹, indem er diese Logik des Tuns gerade an dem demonstriert, der sich ihr entziehen will; drittens ist das Tun die Dimension des Religiösen, die Ebene, auf der sich das Problem der menschlichen Bestimmung entscheidet.

Daß hier aber keine prometheische Willensphilosophie entsteht, läßt sich an der starken Betonung der asketischen Thematik ablesen. Blondels Tagebücher sind für ihn selbst zunächst eine asketische Übung, die in täglicher Treue erledigt sein will. Sie spiegeln sein Ringen mit dem banalen Alltag, mit den Fragen des eigenen Ausbildungs- und Lebenswegs, mit den Sachfragen seiner philosophischen Arbeit: »Solange man das Gewicht und die Schwierigkeit der kleinen Dinge nicht begriffen hat, ist man kein Christ.«¹⁰ Sie sind das Material, an dem sich die Selbstüberwindung und die »innere Abtötung«¹¹ bewähren müssen und in dem auch die »großen« Themen der Spiritualität wurzeln.

Es geht aber nicht nur um Selbstdisziplinierung bei dieser Einübung der Indifferenz, der Loslösung als Lebensform. Blondels Aufzeichnungen über das Opfer zeigen dies besonders. Im Opfer wird deutlich, daß man etwas anderes stärker und tiefer liebt. Es zeigt die Transzendenz des Tuns, welches – das Vorfindliche überschreitend – sein Glück nicht im Besitz, sondern im Verzicht findet und dadurch »jenen kleinen Kraftüberschuß freisetzt, der alle natürlichen Kräfte übersteigt. Die Kraft dieses Verzichts ist unendlich wichtiger als der Gegenstand.«¹²

Blondels Aufzeichnungen über das Leiden ließen sich hier anschließen. Sie reichen vom Leiden an der Vergänglichkeit, an der Unergiebigkeit des eigenen Tuns, an der geistigen Dürre bis zum physischen Leiden. Eine Sinnspitze haben sie in den Ausführungen über das Leiden als Wirken eines Anderen in uns, wie später die »Action« den Gedanken durchführen wird, eine zweite in den Bemerkungen über die Passion Christi¹³. Dieser Themen-

⁹ Vgl. ebd., S. 130/147; 138/155; 186/204. In diesen Zusammenhang gehört auch die Stichwortverwendung von Röm 1, 20, *ita ut sint inexcusabiles*. Vgl. dazu den wichtigen Brief über die »Quellen« der »Action« in: M. Blondel/A. Valensin, *Correspondance III*. Paris 1965, S. 177, wo die »idée directrice que le conflit secret des deux lois qui nous travaillent est, malgré son mystère, suffisamment élucidé pour que la justice divine soit justifiée au tribunal même de l'infinie charité« auf diese Stellen bezogen wird.

¹⁰ *Carnets intimes I*, S. 358/379.

¹¹ Ebd., S. 40/56.

¹² Ebd., S. 211/229; vgl. *L'Action*, S. 383/407.

¹³ Vgl. hierzu auch P. Henricis Einleitung zum Tagebuch vor Gott, S. 13 f., und *L'Action*, S. 380 ff./404 ff.

kreis verlangt freilich eine besonders sorgfältige Interpretation, da subtile Verbiegungen des Gedankens leicht möglich sind. – Er findet seine Fortsetzung in den Aufzeichnungen über Sterben und Tod¹⁴. Der Tod als Akt, lebenslang eingeübt und übernommen, ist die vollkommene Form der Loslösung, die Übergabe an Gott, ist Mitwirkung an der Erlösung, »... um sterbend zu sagen: Er will«, wie das Eingangszitat der Tagebücher formulierte. Die Betrachtungen über den Tod sind letztlich christozentrisch fundiert. Tod ist Teilnahme am Sterben Christi, so viel allgemein-anthropologische Einsichten auch sonst noch in den Texten stehen.

In dieser Perspektive sieht Blondel auch die Eucharistie: »Stets bereit zu kommunizieren oder zu sterben, das ist ein und dasselbe. Der Tod ist die letzte, die vollendete, die ewige Kommunion.«¹⁵ Die eucharistische Frömmigkeit Blondels prägt sein geistliches Leben und bildet auch den Kern seiner Christozentrik (*panchristisme*¹⁶). Die grundlegende Bedeutung des Sakramentalen für eine Philosophie des Tuns liegt aber darin, daß hier die inkarnatorische Struktur der Gnade (oder des »Übernatürlichen«, wie Blondel gewöhnlich formuliert) deutlich wird in ihrer realsymbolischen Vermittlung bei gleichzeitiger Wahrung ihrer »Heteronomie« dem Menschen gegenüber: konkreter Ausdruck des »unerreichbar-notwendig«.

Geht man davon aus, daß Blondel in seinem philosophischen Werk die Grundelemente seines Glaubenslebens gerade mittels neuzeitlich-autonomen Philosophierens vermitteln wollte, so könnte man leicht von vornherein eine Aussichtslosigkeit solchen Bemühens konstatieren. Daß der bloß apologetisch-werbende Vortrag dies nicht erreichen konnte, hat er bald eingesehen und an den Arbeiten seines Lehrers Léon Ollé-Laprune kritisiert. Desse Schrifftum billigte er zwar Zeugnischarakter zu, philosophisch sei es aber ungenügend, da es affirmativ einsetze und nicht von der »*Tatsache* eines dem seinen entgegengesetzten Lebens«¹⁷ ausgehe. Diese Anforderung suchte Blondel in »*L'Action*« zu erfüllen.

II

In dieser Perspektive sind besonders die beiden ersten Teile der »*Action*« von Bedeutung. Sie zeigen, daß eine Analyse der geistigen Situation der Zeit hinter der Blondelschen Philosophie steht¹⁸. Diese Abschnitte suchen den

¹⁴ Zum biographischen Hintergrund vgl. P. Henrici, a. a. O., S. 12.

¹⁵ *Carnets intimes* I, S. 113/129.

¹⁶ Vgl. dazu Spiritualität und Philosophie (Anm. 5), S. 30–33 (Lit.: S. 264, bes. Anm. 190).

¹⁷ Brief an D. Velbos, in: M. Blondel, *Lettres philosophiques*. Paris 1961, S. 195.

¹⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Blondels Aufsatz *L'unité intellectuelle et morale de la France* (1892). In: M. Blondel, Léon Ollé-Laprune. Paris 1923, S. 213–257, und zur philosophiegeschichtlichen Selbsteinordnung Blondels *Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du Spinozisme* (1894). In: M. Blondel, *Dialogues avec les philosophes*. Paris 1966, S. 11–40.

eigenen Ausgangspunkt in einer inneren Kritik der am schärfsten entgegengesetzten Position zu sichern, einer Position, die nicht einmal das ethische Problem des Tuns gelten läßt. Der Ansatz an diesem Punkt ist sozusagen die Blondelsche Version des »methodischen Zweifels«, den Blondel im übrigen in seiner intellektualistisch-cartesianischen Fassung für künstlich hält¹⁹. Diese Gegenposition sieht Blondel im *dilettantisme*²⁰, der ästhetisch-relativistischen literarischen Modeposition des *fin de siècle*. Paul Bourget definierte diese so: »weniger eine Lehre als eine zugleich sehr intelligente und sehr sinnliche Geisteshaltung, die uns der Reihe nach zu den verschiedensten Formen des Lebens drängt und uns dahin führt, uns allen diesen Formen anzupassen, ohne uns einer zu überlassen«²¹. Der philosophische »Vater« dieser elegant-distanzierten, ironischen Haltung ist Renan; eine wesentliche Triebfeder liegt wohl in dessen historischer Destruktion der Ursprünge des Christentums und seines normativen Anspruchs. Die Konsequenz ist für ihn: »Wir durchqueren jetzt nacheinander alle Systeme und besser noch: Wir begreifen sie alle auf einmal.«²²

Es wäre nicht schwer, die Differenzen zur Blondelschen Grundhaltung bereits hieran auszuarbeiten. Den eigentlichen Kontrapunkt findet Blondel aber in der Roman-Trilogie »Le culte du moi« von Maurice Barrès²³, der den ästhetisch-schauenden Relativismus Renans zum Ästhetizismus des Tuns erweitert, zum *dilettantisme de la sensation et de l'action*²⁴. Barrès, »Pfleger« und »Verehrer« des eigenen Ich – zwischen diesen Polen spielt wohl die Bedeutung von *culte* – erstreckt die Bandbreite der praktisch auszukostenden Erfahrungen und Lebensstile auch auf das Christentum in seiner herbsten Form, auf die mönchische Askese. In dem Schlüsselroman »Un homme libre« führt dies die beiden Hauptpersonen zu einem von Ignatius von Loyola, dem »Fürsten der Psychologen«²⁵, und der »Imitatio Christi« geleiteten Versuch des Klosterlebens, in dem die traditionellen Formen christlicher Spiritualität ästhetisch ausgekostet werden, vom Schweigen der Exerzitien, klösterlichen Regeln, Meditation, Anrufung von Heiligen (allerdings von sehr weltlichen: Benjamin Constant und Saint-Beuve) usw. bis zur Generalbeichte – der Bedeutung des Gegenstandes angemessen natürlich im Frack! Der »Beichtspiegel«²⁶ ist insofern hochinteressant, als er zeigt, daß die hier gezeichnete

¹⁹ Vgl. L'Action, XXI/20.

²⁰ Ich gebrauche im folgenden die Übersetzung »Dilettantismus«. Sie muß natürlich als Terminus in diesem Zusammenhang verstanden werden.

²¹ P. Bourget, Œuvres complètes [I]. Critique I. Paris 1899, S. 42.

²² E. Renan, Œuvres complètes I. Paris 1947, S. 552.

²³ Jetzt in: M. Barrès, L'Œuvre I. Paris 1965. Als Taschenbuchausgabe Paris 1966 (Le livre de poche. Nr. 1964).

²⁴ L'Action, S. 6/30. ²⁵ M. Barrès, L'Œuvre I, S. 144.

²⁶ Vgl. ebd., S. 174 ff. – Einzelnachweise für Anspielungen auf die Romantrilogie von Barrès in der »Action« habe ich gegeben in Spiritualität und Philosophie (Anm. 5), S. 280, Anm. 541.

Haltung eine nahezu exakte Kontrafaktur der Blondelschen Spiritualität bedeutet. Er unterscheidet die »Sünden« im familiären Bereich und im aktiven Leben, und zwar nach solchen in Gedanken, Worten und Werken. Die Gedankensünden sind dabei die schwersten, »denn das Denken ist der Mensch selbst«. Die Sünden im Wort sind gefährlich, da sie rückwirkend zu einer Selbstbeeinflussung führen; die Tatsünden (*»les péchés par œuvre, c'est-à-dire les actions [!]"*) haben keine große Bedeutung, wenn nur das Denken protestiert! Entsprechend die Ironisierung: Der »Beichtende« klagt sich an, keinen Ohrensessel gekauft zu haben, in dem er doch besser hätte meditieren können ...

Die Entwertung des Tuns, die radikale Egozentrik, die Entleerung christlicher Formen und deren Funktionalisierung für den genießenden Lebensvollzug zeigen, wie angemessen Blondel seinen Ausgangspunkt in der damals neuesten Literatur wählte. Es macht auch den Reiz und die literarische Lebendigkeit des Beginns der »Action« aus, daß diese Auseinandersetzung stattfinden konnte. Der literarische Aspekt und die Bedeutung der Trilogie von Barrès können hier natürlich nicht angesprochen werden. Sie zeigt sich etwa in dem raffiniert-doppelbödigen Spiel zwischen Ironie, Destruktion und Ernsthaftigkeit. Aber Blondel geht es im ersten Teil der »Action« ja um eine inhaltlich-moralische Analyse, die ihr Ziel in der Herausarbeitung einer transzendentalen Struktur des Willens hat. Auch wenn man literarisch zu differenzieren und damit durchaus auch zu »genießen« versteht, wird man das Recht solch inhaltlicher Analyse von Literatur wohl nicht bestreiten können.

Die Auseinandersetzung Blondels mit der modischen Deutung menschlicher Existenz in der französischen Literatur vor der Jahrhundertwende hat natürlich noch weitere Aspekte: Pessimismus und Nihilismus Schopenhauerscher Provenienz und seine Derivate, positivistischer Szientismus u. a. m. wären hier zu berücksichtigen. Der Kürze halber folgen wir hier aber nur diesem einen Faden.

III

Seinem Lehrer Ollé-Laprune hatte Blondel vorgeworfen, er habe nur positiv werbend die Gehalte des Christentums zu vermitteln versucht: »Von der offenbarten Lehre durchdrungen, von ihrer Fülle genährt, läßt er diese ihm zu eigen gewordene Substanz von seinem Leben in sein Denken übergehen. Aus dem, was er ist, entspringt das Licht und der Beweis dessen, was er denkt.«²⁷ Eine daraus erwachsende Apologetik der Konvergenz ist für Blon-

²⁷ M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* ... (1896). In: *Les premiers écrits de Maurice Blondel*. Paris 1956, S. 20, dt.: M. Blondel, *Zur Methode der Religionsphilosophie*. Einsiedeln 1974 (*Theologia Romanica* 5), S. 120.

del aber nach zwei Seiten hin ungenügend: Sie täuschte eine vorschnelle Harmonie zwischen den Forderungen der menschlichen Natur und der Offenbarung vor und trüge damit die Gefahr der Naturalisierung der Gehalte der Offenbarung in sich, und sie entspräche nicht der neuzeitlichen Situation des Denkens, indem sie ihren Weg nicht über die Bestreitung, sondern über die Affirmation nähme. Eine *critique de la vie*, die beiden Gefahren entgegen will, muß also von der Bestreitung des *éthischen* »Problems des Tuns« überhaupt ausgehen. Und hier setzt Blondels Analyse des Dilettantismus ein.

Dieser will »ganz Denken, ganz Empfindung, ganz Erfahrung«²⁸ sein, um darin die universelle Relativität und Ambiguität alles einzelnen zu erfahren; sich allen Illusionen hingeben im Bewußtsein, getäuscht zu werden; jegliche Bedeutungsschwere des einzelnen durch Wissenschaft, Empfindung und Handlung unterdrücken und so die Ruhe im »fruchtbaren Frieden des Unbewußten«²⁹ zu finden. Bereits durch die methodische Begrifflichkeit der »Action« formuliert, heißt dies, »sein Denken und Leben der universellen Nichtigkeit angleichen«³⁰. Diese Haltung könnte man zunächst als *omni-volonté*³¹ bezeichnen. Sie wäre dies berechtigterweise, wenn eine solche Haltung mit sich übereinstimmte und somit »einfach« wäre³². Sie will aber in Wirklichkeit nicht alles einzelne oder jedenfalls dieses nur als Nichtiges und wird daher von Blondel als *nolonté*³³ bezeichnet.

Solche *noluntas* entgeht aber nicht der Dialektik der Reflexion: das *nolo velle* ist für diese ein *volo nolle*³⁴. Es liegt somit eine erste Widersprüchlichkeit in dieser Haltung, die sich aber erst in ihrer ganzen Tiefe zeigt, wenn sie zurückgeführt wird auf die sie begründende Duplizität des Willens. Hier sucht Blondel erstmals eine immanente Norm aus dieser Haltung selbst zu entwickeln und sie somit sich selbst richten zu lassen, »denn stets muß man im Grunde des Gewissens und der tätigen Aufrichtigkeit in jedem das Geheimnis des über jeden zu fällenden Urteils entdecken«³⁵.

Die Schwierigkeit für den universellen Desillusionsmechanismus der dilettantischen Haltung besteht darin, daß er die Sinnleere des Gesamts der Erfahrung hypothetisch setzen muß, da er ja nur die Sinnleere des Einzelfaktums erfahren kann. Die notwendige vollständige Erfahrung ist als Veri-

²⁸ L'Action, S. 13/38.

²⁹ Ebd., 2/26; vgl. etwa M. Barrès, L'Œuvre I. S. 339, 366.

³⁰ L'Action, S. 2/26.

³¹ So die Wortbildung von D. Esser, Der doppelte Wille bei Maurice Blondel. Werl 1961 (Franziskan. Forschungen. 16), S. 47; dagegen G. Polzer, Kritik des Lebens. Das Menschenbild der Frühschriften Maurice Blondels. Würzburg 1965 (Forschungen zur neueren Philos. u. ihrer Geschichte. 16), S. 102.

³² Vgl. L'Action, S. 13/37.

³³ Ebd., bes. S. 10/34; 12/37; 16/41; 21/46.

³⁴ Vgl. ebd., S. 12/37.

³⁵ Ebd., S. 13/37 f.

fikation nicht möglich – im Gegensatz zur Opfererfahrung des *homme de sacrifice*, auf den Blondel hier verweist. Die Regel und die geheime Hypothese des Dilettanten heißt daher: »Spielen und genießen, als wüßte und erführe man die Nichtigkeit von allem, während man sie weder erfahren hat noch weiß, da es unmöglich ist, sie zu erfahren und zu wissen – dies bedeutet jeder Frage vorgreifen unter dem Vorwand, jede Frage zu unterdrücken, und durch eine willkürliche Vorwegnahme zu behaupten, es gäbe weder Wirklichkeit noch Wahrheit.«³⁶

Erfahrung kann ja nur gefüllt werden, wenn sie das konkrete einzelne in seiner Schwere beläßt und es nicht auflöst in die unendliche Reihe des auch und ebenso Erfahrbaren. Die »Negativität« des Opfers und des Leidens (wie die Ausschließlichkeit des »Dogmas«) haben hier einen positiven Sinn, da sie vor der Flucht aus dem einzelnen schützen, indem sie sein Gewicht unübersehbar deutlich machen. Vor dem Dilettanten ist also der Sinn des Konkreten zu retten. Ihm selbst ist aber nur beizukommen, wenn man sich nicht an das hält, was er vordergründig als Nichtiges »will«, sondern indem man die Tiefe des wirklich von ihm Gewollten sucht. Der Aufweis arbeitet hier gewissermaßen im Rahmen einer existentiellen Phänomenologie³⁷, welche die Abschattungen einer Haltung in den Blick nimmt. Mittels dieser Phänomenologie wird eine grundlegende dialektische Struktur herausgearbeitet.

Aus der *noluntas*, die sich in der Reflexion in ein *volo nolle* übersetzen ließ, schält sich unter den Zwängen des Tuns ein tieferes Wollen heraus: *Ut sim!*³⁸ Dieses grundlegende Selbstwollen des dilettantischen »Ästheteten« ist auf seinen aufrichtigen Vollzug hin zu analysieren: Was wird aus seinem »System«, wenn er »angesichts intellektueller und praktischer Zwänge, die ihn zu glauben und zu handeln nötigen, die aber nur in ihm vorher bestehende Anlagen offenlegen, sich gleichsam durch eine ganz aufrichtige und tiefe Bewegung des Egoismus zurücknimmt?«³⁹ Er kann dann nur entweder

³⁶ Ebd., S. 14/38 f.

³⁷ A. Cartier, *Existence et vérité. Philosophie blondélienne de l'action et problématique existentielle*. Toulouse 1955 (Nouvelle recherche. 10), S. 55, nennt es »psychanalyse existentielle«, um dagegen seine transzendentalphilosophische Deutung der »eigentlichen« Methodologie Blondels abzusetzen. Für A. Valensin ist dieser Teil methodisch eine »analyse métapsychologique«, vgl. seine *Regards I*. Paris 1955, S. 288 ff.

³⁸ *L'Action*, S. 16/40. Zur philosophiegeschichtlichen Ableitung dieses »subjektiven Pantheismus« aus dem deutschen Idealismus vgl. P. Henrici, Hegel und Blondel. Pullach 1958 (Pullacher philos. Forschungen. 3), S. 65.

³⁹ *L'Action*, S. 14/38 f. – Durch die Terminologie darf man sich an dieser Stelle nicht stören lassen. Die Verwendung von »Egoismus« für das autonome Willensstreben ist einerseits eine typische Härte des Stils, die andererseits den Vorzug hat, bereits die Verkehrung dieser Autonomie zu signalisieren. Man kann diese bewußt doppelseitige Verwendung durch die ganze »Action« verfolgen, vgl. z. B. 216/241; 248 f./274; 255/281; 274/300; 369/393. Der Grund für diese Doppelsinnigkeit: »Egoïsme et désintéressement suivent la même loi, bien qu'ils l'appliquent diversement: nous ne pouvons jamais nous suffire.«

dieser Dynamik des »Egoismus«, der Autonomie, des Willens zur Befreiung treu bleiben, die ihn – allerdings durch das Opfer des »Egoismus« – an sein Ziel führen würde, oder durch das gleichzeitige Festhalten des entgegengesetzten Willens zur universellen illusionären Alles-Erfahrung ausharren in seiner Widersprüchlichkeit. Da solche Sinnverweigerung Selbstwiderspruch ist, bleibt nur die Bewegung des »aufrichtigen Egoismus«. In ihr zeigt sich ein Grundwollen (*le volontaire*), das zur expliziten Willensbewegung des Dilettanten (*le voulu*), eben jener *noluntas*, in Widerspruch steht. Hieraus folgt die Aufgabe, eine Übereinstimmung zwischen beiden zu suchen, welche in der »Action« die Dialektik der beiden Willen aus sich heraussetzt: zunächst über den scheiternden Versuch, das (verobjektivierte) Nichts als Willensziel zu setzen, dann von dem so erreichten »Etwas« als der geringst notwendigen Annahme aus über alle Gestalten der Erscheinungswelt bis zur abergläubischen Projektion einer Religion. Dies können wir hier im einzelnen nicht weiterverfolgen.

Es ist schnell zu sehen, daß die Erarbeitung der Doppelstruktur des Willens im Dilettantismus-Teil der »Action« wesentliche Elemente der Blondelschen Spiritualität verarbeitet: Die mögliche innere Widersprüchlichkeit des Willens, die Entscheidungsstruktur des Tuns, das Opfer als kritischer »Test« u. a. m. Die neuere Blondel-Interpretation fand sich jedoch genötigt, den Anschein zu zerstören, es ginge hier nur um eine moralische oder psychologische Fragestellung. Die Gedoppeltheit des Willens des Dilettanten ist in Blondels Analysen zwar auch ein psychologisch bewußt zu machendes Datum⁴⁰. Ziel der Analyse ist aber der Aufweis, daß das autonome Selbstwollen, der »Egoismus« des Dilettanten Anzeige einer transzendentalen Struktur ist, die die Willensbewegung trägt, sie normiert, sie nicht verfrüht zum Stillstand kommen läßt⁴¹. Wie der Geist im Vorgriff der Erkenntnis immer schon über den Einzelgegenstand hinaus ist, so ist das Grundwollen als Eröffnung der Möglichkeit des konkreten Einzelwollens nicht einzuengen auf das aktuell Gewollte. Die innere Unendlichkeit des Grundwollens, des wollenden Willens – oder wie man die verschiedenen Termini Blondels immer übersetzen mag – wird in Blondels Analyse jedoch nicht von vornherein vorausgesetzt oder thetisch entwickelt. Vielmehr wird diese apriorische Bedingung des Willensvollzugs gewissermaßen aposteriorisch »empirisch« erarbeitet: Die phänomenologischen Analysen des dritten Teils der »Action« rollen das Inventar des Gewollten in seiner ganzen Breite auf, wobei die Unerfüllbarkeit des Willensdynamismus die Bewegung vorantreibt.

⁴⁰ Die Analyse des doppelten Willens bei Blondel durch A. Cartier, a. a. O., scheint mir hier zu scharf zu trennen: Es gibt m. E. einen *Erfahrungsbezug* des »wollenden Willens«; fraglich ist nur dessen genaue Deutung. In der Abwehr einer bloß psychologischen Interpretation ist Cartier aber voll zuzustimmen.

⁴¹ Die Nähe zu Augustins *irrequietum cor* ist schon von den Zeitgenossen gesehen worden.

IV

Die Dialektik der zwei Willen verbindet Blondel mit der Anwendung der »wissenschaftlichen Methode« des Empirismus. Dieser Anschein von Szientismus ist von verschiedenen Interpreten kritisiert worden⁴², er sollte aber u. E. auf seine Funktion hin untersucht werden. Nach Blondel gehen die »wahrhaft wissenschaftlichen Methoden« so vor: »Sie schließen alle falschen Erklärungen einer Tatsache aus, alle zufälligen Übereinstimmungen, alle nebensächlichen Umstände, um den Geist vor die notwendigen und ausreichenden Voraussetzungen zu stellen und ihn zu zwingen, das Gesetz anzuerkennen. Allein dieser indirekte Weg ist der wissenschaftliche, weil er, vom Zweifel ausgehend und systematisch jede Irrtumsmöglichkeit und jeden Grund zur Illusion ausschließend, alle Auswege bis auf einen einzigen schließt: Alsdann drängt sich die Wahrheit auf, sie ist bewiesen.«⁴³

Gesucht wird also das Gesetz, das den Fakten zugrunde liegt. Die Untersuchungsmethoden *eliminieren* akzessorische und variable Elemente und arbeiten dadurch die wahren Bedingungen heraus. Sie gehen indirekt vor, das heißt, sie führen nicht über einen positiven Aufweis, sondern über die Unmöglichkeit zu zweifeln den Geist vor die Wahrheit. Damit sind sie *negative* Verfahren, »Methoden des Mangels (*absence*) und der Ausschaltung (*suppression*).«⁴⁴

Als Quelle für diese programmatisch formulierten methodologischen Äußerungen Blondels⁴⁵ läßt sich die Wissenschaftstheorie J. St. Mills namhaft machen⁴⁶. Vergleicht man jedoch beides, so scheint sich nur eine sehr globale Ähnlichkeit zu ergeben. Vor allen Dingen fehlt die bei Mill vorausgesetzte strikt experimentelle Seite des Verfahrens bei Blondel. Das »metaphysische Experiment« Blondels⁴⁷ kann man ja nicht ohne weiteres mit der künstlich arrangierten experimentellen Konstellation vergleichen. Es zielt vielmehr auf die *Erfahrung* einer Tiefendimension in einem positiven *fait* (bes. Opfer und Tod) ab. Eben hier setzt aber die Transposition Blondels ein: Betrachtet man seine Formulierungen dieser Ausschaltungs-, Unterdrückungs-, indirekten oder Rest-Methode, so kann man sie als formalisierte Gestalt der Opfer-Erfahrung begreifen⁴⁸. Für die Organisation des Materials

⁴² Vgl. A. Cartier, a. a. O., S. 7; A. Hayen, *L'inachèvement du blondélisme et ses exigences*. In: Teoresi 5 (1950), S. 69–99, hier 80 f.; vgl. auch die Bemerkungen von B. Welte, Maurice Blondel. In: »Theol. Revue« 51 (1955), S. 5–12, bes. 11.

⁴³ *L'Action*, S. XVIII/18.

⁴⁴ Ebd., S. 33/56; vgl. auch 335/360; 383/407; *Études blondéliennes* I, S. 83.

⁴⁵ Inwieweit sein faktisches Vorgehen mit diesen methodologischen Bemerkungen im einzelnen übereinstimmt, wäre noch eigens zu prüfen.

⁴⁶ Belege dazu und eine Skizze finden sich in *Spiritualität und Philosophie* (Anm. 5), S. 120 ff.

⁴⁷ Vgl. etwa *L'Action*, S. 33/56; 383/408.

⁴⁸ Aus den Tagebüchern gehören in diesen Zusammenhang die Stellen über das ignatianische *agere contra*.

in der »Action« hat sie aber darüber hinaus Bedeutung. Zum einen beruft sich Blondel für den Aufbau der Phänomenwelt in einem strengen Determinismus auf die notwendige Beziehungen herstellende wissenschaftliche Methode, zum anderen wird die wissenschaftliche Methodik dazu benutzt, eine *einzig* Lösung des Problems der *action* herauszuarbeiten. Gerade hier zeigt sich aber nochmals der Unterschied zu Mill. Dessen »Restmethode« besagt, daß nach Abzug aller Teile des Phänomens, die durch frühere Induktionen bekannt sind, der *Rest* des Phänomens Folge der übrigen Antezedenzien ist. Will Mills Methode also den Rest eines komplexen und nicht in seinen Bestandteilen isolierbaren Phänomens *erklären*, so erreicht Blondels Restmethode ihr Ziel, indem sie diesen Rest als das Unerklärbare *herausarbeitet*: nämlich das Unendliche und letztlich das unerreichbar-notwendige Übernatürliche.

Die vorangehenden Bemerkungen, die methodische Elemente der Philosophie Blondels als Formalisierungen geistlicher Erfahrung zu deuten suchen, sagen natürlich nichts über ihre logische Gültigkeit im Rahmen der »Action« aus. Hierzu gibt es viele andere Untersuchungen. Sie wollen nur an einem Punkt aufweisen, daß Blondels Philosophie eine durchdringende Verarbeitung seiner Glaubenserfahrung darstellt⁴⁹.

V

Daß sie dies auf inhaltlicher Ebene ist, könnte man an vielen Beispielen zeigen. Doch kehren wir noch einmal zum ersten Teil der »Action« zurück. Dem Dilettanten wird dort der »Mensch des Opfers« als der eigentlich Erfahrene entgegenhalten⁵⁰, und am Ende des zweiten Teils – nach dem Scheitern des Nihilismus – sind nach Blondel zwei Wege offen: »Weg des Phänomens und Leben der Sinne; Weg des Seins und Leben des Opfers«⁵¹. Die Philosophie muß sich gemäß ihrem indirekten Vorgehen für den ersten Teil der Alternative entscheiden, angezielt ist aber in der »Action« über diese negative Vermittlung das Leben des *Opfers*, die metaphysische Erfahrung des *Unendlichen*, die hierin geschenkt wird. Man kann in einer notwendig zusammenfassenden, aber nicht gewaltsamen Reduktion die Zentralgehalte der »Action« wohl unter diesen beiden Stichworten darstellen.

Blondels Doktorvater E. Boutroux hatte bei der öffentlichen Verteidigung der Arbeit eingewendet, die »Action« gehe von einem geheimen Postulat

⁴⁹ Grundlegend zu dieser These ist P. Henrici, Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel. In: »Gregorianum« 45 (1964), S. 689–738, der die Fragestellung allerdings weitertreibt in die Metaphysik Blondels hinein, während wir umgekehrt die Rückfrage zur Spiritualität Blondels stärker verfolgen.

⁵⁰ L'Action, S. 13 f./38.

⁵¹ Ebd., S. 40/64.

aus: Man »muß, um Ihnen zu folgen, zugeben, daß der menschliche Wille sich mit keinem endlichen Objekt begnügt und daß er auf ein Gutes ausgerichtet ist, das nirgends im natürlichen Bereich angetroffen werden kann. Das Unendliche wollen – ist dies nicht der Ausgangspunkt und gleichsam die *petitio principii* Ihrer ganzen Untersuchung?«⁵² Blondel besteht dagegen auf der methodischen Korrektheit seiner Philosophie: »Welch einzigartiges Postulat, das man sozusagen verzweifelt zurückzuweisen sucht!«⁵³ Wenn auch nicht Ausgangspunkt, so bleibt das Unendliche aber doch Zielpunkt seiner Philosophie; und es stellt sich darüber hinaus die Frage: »Ist es aber nicht ein Ausgangspunkt und ein reales Prinzip für die Aktivität des Lebens?«⁵⁴ Um dies methodisch sauber aufzuweisen, entwickelt der dritte Teil der »Action« die verschiedenen Stufen des Unendlichen, die gemäß Blondels Methode »empirisch« aus der Analyse der Willensbewegung in allen ihren Gestalten herausgearbeitet werden.

Von dem »Etwas« aus, an das sich die Dialektik des dritten Teils der »Action« knüpft, gelangt Blondel zu der »Unendlichkeit« des Subjektiven, das in jedem Phänomen vorausgesetzt ist, zum Aufweis von Reflexion, Freiheit, Bewußtsein⁵⁵, zum Mikrokosmos, der wie in einem Punkt das ganze Universum konzentriert: unendlich in seinem Umfang und seinen Bedingungen und unendliche Virtualität als Akt. Die Idee des Unendlichen wird dabei vom Bewußtsein seinerseits als regulative Idee notwendig übernommen und ist Bedingung der Freiheit: Um »zu handeln, muß man an einem unendlichen Vermögen teilhaben; um das Bewußtsein des Handelns zu haben, muß man die Idee jenes unendlichen Vermögens haben. Im vernunftgemäßen Handeln aber ist die Synthese des Vermögens und der Idee des Unendlichen gegeben; und eben diese Synthese nennt man Freiheit.«⁵⁶ Die Auswirkung dieser Einsichten auf konkrete anthropologische Analysen läßt sich an vielen Stellen der »Action« aufweisen, beispielsweise bei der Deutung der Leidenschaft⁵⁷ oder anhand der Bemerkungen über den Unterschied zwischen menschlicher und tierischer »Animalität«⁵⁸. Die Stufen der Phänomenologie des Wollens im dritten Teil der »Action« können hier nicht im einzelnen daraufhin analysiert werden, wie in ihnen die Idee des Unendlichen wirksam und in der Analyse herausgehoben wird. Knotenpunkte der Analysen sind aber wohl folgende Stellen: Die im Wollen implizierte Unendlichkeit führt dieses angesichts des Phänomens eines anderen gleichgearteten Wollens

⁵² *Études blondéliennes* I, S. 82.

⁵³ Ebd., S. 83.

⁵⁴ Ebd., S. 82.

⁵⁵ Für eine genauere Analyse der einzelnen »Stufen des Unendlichen« (Leibniz) vgl. *Spiritualität und Philosophie* (Anm. 5), S. 148 ff.

⁵⁶ *L'Action*, S. 121/147.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 177/203.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 177/203 f.

in eine Krise. Es benötigt die fremde Subjektivität gerade als solche zu seiner eigenen Vollendung, verfehlt sie aber, wenn es sie nur in dieser Funktion gelten lassen will. Aber gibt es hier nicht – in der idealen Ich-Du-Beziehung – die Möglichkeit der vollen Entsprechung der Unendlichkeit des Wollens? Die Analyse zeigt, daß – jedenfalls für die endliche Ich-Du-Beziehung⁵⁹ – diese Entsprechung aus konkret anthropologischen Gründen nicht erreicht werden kann, auch nicht durch Extension der sozialen Dimension. Ein zweiter wesentlicher Punkt der Blondelschen Darstellung sind die Versuche einer idealistischen – metaphysischen – oder abergläubischen – ritualistischen – Selbstabschließung des Wollens: Blondel baut hier gewissermaßen die Feuerbachsche Projektionstheorie der Religion in die Dialektik des Wollens ein.

VI

Am Leitfaden der Idee des Unendlichen läßt sich so – wenn man einmal die wenigen Andeutungen hier gelten lassen will – das Scheitern der Selbsterfüllungsversuche menschlichen Wollens zeigen. Der kontrapunktisch dazu geführte Zusammenhang, den wir mit dem Stichwort »Opfer« zusammenfassen, wird zeigen, daß wesentliche Voraussetzungen der Vollendung(smöglichkeit) menschlichen Wollens und Tuns in den Analysen bereits genannt worden sind.

Der zunächst aus methodischen Gründen nicht beschrittene »Weg des Seins und [das] Leben des Opfers«⁶⁰ wird nämlich in der »Action« vom »Egoismus« des Willensdynamismus selbst wieder gefordert – jedenfalls wenn dieser seinem inneren Antrieb folgt und sich nicht voreilig in sich selbst verschließt. Der Appell mittels des Opfers an den »Dilettanten«, in welchem die Nichtigkeit seines universalen ästhetischen Relativismus verdeutlicht werden soll⁶¹, findet seine Entsprechung in methodisch vorsichtigerer Form in den phänomenologischen Analysen des dritten Teils der »Action«. Die Entscheidungsstruktur des Tuns zwingt zum Opfern realer Alternativen⁶². Das Mißverhältnis zwischen dem Grundwollen und den konkreten Willenszielen führt notwendig zu Wahl und Opfer. Nur so baut sich die konkrete Gestalt individuellen Lebens auf. Diese »Opfer-Struktur« des Willens hat dabei

⁵⁹ Die Ich-Du-Beziehung bei Martin Buber, in dessen Terminologie wir hier ja reden, umfaßt auch die Beziehung zum »ewigen Du«.

⁶⁰ Vgl. oben, Absatz V mit Anm. 51.

⁶¹ Vgl. oben, Absatz V mit Anm. 50.

⁶² Max Secklers Rede von der »selbstquälerischen Betonung der Wichtigkeit des Erleidens, Abtötens und immer neuen Entscheidens« legt hier einen punktuellen Deizisionismus nahe, der ganz sicher nicht gemeint ist. Vgl. M. Seckler, Maurice Blondel. In: H. J. Schulz (Hrsg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jh.* Stuttgart 1966, S. 74–79, hier 77.

verschiedene Komponenten: Ausschluß konkreter Möglichkeiten als Sammlung und Entschiedenheit, aber auch Übernahme von Fremdem, von Heteronomem, von so in direkter Intention nicht Gewolltem, dem sich der Wille trotzdem nicht entziehen kann.

Wieder kann hier nicht der Reichtum der Blondelschen Analysen in einigermaßen befriedigender Form dargestellt werden. Stattdessen nur einige knappe Hinweise: In besonders prägnanter Form zeigt sich diese Dialektik von Selbstbehauptung und Opfer in der Blondelschen Darstellung der Inter-subjektivität: Sie wird erreicht als Funktion des sich-selbst-wollenden Willens, verlangt diesem aber eine Dezentrierung, eine Entsagung ab, soll nicht die Begegnung (und somit das Ziel des »Egoismus«) verfehlt werden. – Die gleiche Dialektik von Eigenwollen und Entsagung zeigt Blondel sehr schön in seiner Analyse der utilitaristischen Moral auf: »Die utilitaristische Rechenkunst ist eine Chimäre; und der Egoist läuft gewöhnlich gegen seine Absicht.«⁶³ »Wenn die verborgenen Lehren der Erfahrung uns zeigen, daß das selbstsüchtige Trachten die größte Fehlrechnung ist, und daß der beste Weg, das Glück zu erreichen, darin liegt, es nicht zu suchen, weil der direkte Weg nie Erfolg hat, so bleibt die Selbstlosigkeit nichtsdestoweniger eine wirkliche, sobald man, was man auch immer tun mag, sich dem Weltgetriebe ausliefern muß, ohne recht zu wissen, was es uns wieder einbringen wird.«⁶⁴ – Zentrale Bedeutung gewinnt unser Thema aber in Blondels Kapitel von der *option*, der Grundwahl: Angesichts der natürlichen Unabschließbarkeit der Willensbewegung gerät der Wille in eine tiefe Krise. Aber das Scheitern des Willens ist seinerseits nur als solches erfahrbar, weil es an dem einen Wollen gemessen wird, »das über den Widersprüchen des Lebens und den Widerlegungen durch die Erfahrung steht«⁶⁵; das Nicht-Gewollte wird darin nochmals an seinem Wollen gemessen, und so zeigt sich abermals »nur die Notwendigkeit für den Willen, sich selbst zu wollen und zu setzen«⁶⁶. »Die dem Willen scheinbar widerwärtigen Widersprüche dienen nur dazu, seine unüberwindliche Verbundenheit mit sich selbst ins Licht zu rücken. Durch eben das, was er verneint, bejaht er sich und baut er sich unzerstörbar auf. Man unterdrücke alles, was gewollt wird, um nur mehr das übrigzulassen, was nicht gewollt wird: So macht diese strenge Methode der Unterdrückung [!] präziser offenkundig, was der eigentliche Wille ist, und läßt dem Wollen nur mehr den Ausweg, sich selber zu wollen.«⁶⁷ In diesen Zusammenhang stellt Blondel die Gottesbeweise – unter dem neutestamentlichen Titel des »Einzig

⁶³ L'Action, S. 281/307.

⁶⁴ Ebd., S. 285/311.

⁶⁵ Ebd., S. 333/359.

⁶⁶ Ebd., S. 332/359.

⁶⁷ Ebd., S. 335/360.

Notwendigen« (vgl. Lk 10, 42)⁶⁸ – und führt so zu der Alternative, vor die der Wille letztlich gestellt ist. Die Selbstübernahme des Willens in der *option* ist dabei zugleich höchster Ausdruck seines Strebens, Vollendung der Autonomie, und äußerste Heteronomie, Opfer des Eigenwillens, Aufnahme des »geheimnisvollen Gasts«⁶⁹, Gottes in seiner Selbstmitteilung, des unerreichbar-Notwendigen. Die Philosophie gelangt hier an ihre Grenze. Sie kann weder den in der *option* geforderten praktischen Schritt tun noch das »unerreichbar Notwendige« inhaltlich bestimmen und real identifizieren, wenngleich sie eine formale Vorzeichnung seiner Struktur leisten kann⁷⁰ – doch dies wäre ein weiteres schwieriges und grundlegendes Thema der »Immanenzapologetik«.

Es ist bezeichnend, daß die Grundwahl, die wir als Höhepunkt der »Opfer«-Thematik sehen, an vielen Stellen ihre Herkunft aus der ignatianischen Spiritualität zeigt⁷¹. Andererseits ist sie aber keine explizit christliche Entscheidung, vielmehr erwächst sie aus dem Ruf des Gewissens: »Alles, was mit dem Gewissen übereinstimmt, und sollte es unfreiwillig irren, fordert vom Menschen eine tatkräftige Hingabe. So können manche barbarischen Sitten oder abergläubische Riten dem guten Willen als Stoff dienen und der heilsamen Inspiration als Träger; jedoch unter einem Vorbehalt, daß nämlich in dem Einzelakt und in dem endlichen Symbol die Intention über das Symbol und den Akt hinaus zielt.«⁷² So steht die *option* bei Blondel in dem Grenzfeld zwischen Ethik und Religion. Ihre – von der faktischen Herkunft her – christliche Fundierung führt dabei durchaus zu keiner integristischen Lösung und vermittelt doch den christlichen Anspruch. Sie sucht von dem neuzeitlichen Immanenz- und Autonomiepostulat aus zu argumentieren⁷³ und führt doch zur Selbstübergabe des menschlichen Willens an Gott. Der Schluß der »Action« verbindet sich so mit dem Anfang der Tagebücher.

⁶⁸ Daß solche biblische Assoziationen bei Blondel an entscheidenden Punkten immer wieder auftreten, zeigt seine Vertrautheit mit dem Neuen Testament und die Gründung seiner Spiritualität in diesem.

⁶⁹ L'Action, S. 374/399.

⁷⁰ Vgl. Blondels Bemerkungen in seinen *Lettres philosophiques*. Paris 1961, S. 139: »geschenkhaft, übernatürlich, abtötend, menschlich unzugänglich, dogmatisch formuliert, als empfangen behauptet, besessen als gegeben, buchstäblich praktiziert«. Blondel sucht damit Elemente einer transzendentalen Theorie der Offenbarungsreligion zu erarbeiten. Es ist bezeichnend, daß seine Philosophie bzw. seine Apologetik zur positiven Religion, genauer: zur konkreten Kirche führen will. Mit einer sog. »modernistischen Erfahrungstheologie« (wo immer auch eine solche gegeben sein mag) hat das nichts zu tun. Das spätere Eintreten Blondels für eine integrale Apologetik ist also konsequent. Nur ist diese nicht mehr allein Aufgabe des Philosophen.

⁷¹ Vgl. H. Bouillard, Blondel und das Christentum. Mainz 1963, S. 102, und Ch. Mahamé, *Spiritualité et philosophie chez Maurice Blondel de 1883 à 1893*. Paris 1972 (Eglise nouvelle – Eglise ancienne. Spiritualité. 1), S. 168–170.

⁷² L'Action, S. 375/400.

⁷³ Vgl. Blondels berühmte »Lettre« (Anm. 27) und die entsprechenden Arbeiten dazu, besonders von H. Duméry und H. Bouillard.

VII

Wenn der Zusammenhang einer bestimmten christlichen Spiritualität bzw. Anthropologie mit den Analysen der »Action« richtig angedeutet worden ist, so bleibt für deren Überzeugungskraft – und damit für diejenige der sog. »Immanenzapologetik« – zu fragen, ob die methodische Vermittlung vom Phänomengehalt der Analysen und der Logik der Gedankenschritte sowie überhaupt dem methodischen Instrumentar her tragfähig ist. Dazu haben viele Interpreten bereits beigetragen.

Noch entscheidender scheint aber eine zweite Frage zu sein: Kann die hier zugrundeliegende Form christlicher Anthropologie, die einerseits das transzendierende Wesen des Menschen ernst nimmt und hierin mit den neuzeitlichen Utopien der Selbstvollendung konkurriert, die andererseits aber die diesem Bewußtsein häufig nur schwer oder gar nicht zugänglichen Haltungen der Demut, der Entsagung, des Opfers, der Annahme von Leiden und Tod, der Übernahme des Willens Gottes bis in eine bestimmte Praxis hinein stark betont – kann diese Anthropologie nach den verschiedenen ideologiekritischen Destruktionen überhaupt noch als eine Voraussetzung der Lösung der Frage nach der menschlichen Bestimmung angeboten werden?⁷⁴

Man wird sich die Antwort nicht zu leicht machen dürfen. Hält man die Spiritualität der Tagebücher Blondels für schlechthin überholt, so wird man jedenfalls von der »Action« nicht mehr viel »retten« können. Die Frage ist auch nicht dadurch zu entscheiden, daß man die »negativen« Seiten der Blondelschen Spiritualität – besonders die »Stichworte« Entsagung, Leid, Opfer – relativieren und als bloß »zeitbedingt« abtun möchte. Sicher kann man heute an manchen Punkten auch psychoanalytisch die »Pathologie« dieser Geistigkeit erarbeiten, die ihr als »Schatten« anhängt, und sicher kann man Akzente anders setzen und durchaus auch »erfreuliche« Erfahrungen in manchen Kontexten beisteuern. Da der angesprochene Problemzusammenhang aber die formale Struktur der Anthropologie bestimmt, die gewissermaßen die »Lösung« des philosophischen Problems bei Blondel – und dies ist nichts Geringeres als das Problem des Lebens – darstellt, muß man sich wohl grundsätzlicher entscheiden.

Dazu seien abschließend einige Bemerkungen formuliert. Die Blondelsche Spiritualität und die in ihr implizierte Anthropologie sind von ihrem *Klima* her selbstverständlich ihrer Zeit verhaftet. Desungeachtet kommt in Blondels Beobachtungen und Analysen eine große anthropologische Beobachtungsgabe und Einsicht zum Ausdruck. Er verbindet dabei Einblicke in die Grenzen und Bedingtheiten menschlichen Seins – in manchem schon präpsychoanalytisch –, in die konkupiszenzente Situation und die Mängel mensch-

⁷⁴ Dies ist ja Blondels Leitfrage. Vgl. *L'Action*, S. VII/9.

lichen Wollens, in die realistischen Möglichkeiten seiner Selbstfindung, Selbstdisziplinierung, seiner ethischen Bildung usw. mit der Thematik seines von ihm aus unabgeschlossen transzendierenden Wollens. Diese Spannungseinheit ist nur unter den Bedingungen der *option* auszuhalten: Anerkennung der Kreatürlichkeit, des Gesetzseins und der in der transzendierenden Bewegung des Willens zum Vorschein kommenden Fremdbestimmtheit. Die autonome und die heteronome Bewegung fließen ineinander. Die »negative« Thematik der Blondelschen Spiritualität wird zur formalen Voraussetzung ihrer Vermittlung.

An dem Phänomen der Bereicherung des Wollens in der personalen Begegnung ließe sich der phänomenale Gehalt dieser Dialektik von Verzicht als Gewinn wohl am ehesten anschaulich machen. Und das Blondelsche Modell der menschlichen Vollendung ist zweifellos nicht sachhaft, sondern personal gedacht; das gilt auch für die »anonyme« Lösung des Problems der menschlichen Bestimmung bei demjenigen, der »nur« dem Gewissen folgt. Ob man die hier implizierte Heteronomie mit ihren – Blondelianisch gesprochen – »abtötenden Forderungen« anders formulieren kann, mag dahingestellt oder im einzelnen sogar wünschenswert sein. Die grundlegende Weichenstellung ist doch wohl überzeugend.

Es wäre eine interessante Aufgabe, die hier vorliegenden Elemente einer christlichen Anthropologie mit den heute angebotenen außerchristlichen Entwürfen zu vergleichen. Wenn man diejenigen ausschaltet, die »zu gering vom Menschen denken« – um Karl Rahner⁷⁵ zu zitieren –, dann bleiben vor allem die utopischen Anthropologien, die im Grunde alle der Problemebene neuzeitlichen Philosophierens entstammen, in die Blondel eingreifen wollte. Es wäre zu fragen, inwieweit sie die menschliche Spannungseinheit zu bewahren wissen, die Blondels »Action« aufrechthält, ob sie ihre Utopie mit den konkreten Grenzen menschlichen Seins zu vermitteln wissen oder dieses für jene opfern. Es könnte sein, daß christliche Anthropologie gerade in ihrer traditionellen Form durch ihren Realismus *und* ihre Einsicht in die Größe des Menschen hier mitzusprechen hat. Blondels »Action«, die dies für ihre Zeit versuchte, ist an diesem Punkt in ihrer apologetischen Reichweite und Bedeutung wohl noch neu zu bedenken.

⁷⁵ Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln 1964, S. 150; ders.: Grundkurs des Glaubens. Freiburg i. Br. 1976, S. 223.

Die italienische Kirche in der Krise des Landes

Von Bartolomeo Sorge SJ

Italien befindet sich heute in der längsten und schwersten Krise seit dem Sturz des Faschismus. Das Land hat in den letzten dreißig Jahren viele kritische Augenblicke in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft erlebt. Aber die gegenwärtige Krise kann zweifellos als »umfassend« bezeichnend werden, weil darin die verschiedensten Elemente zusammentreffen. Man hat das deutliche Gefühl, daß das Land in seinem Wachstumsweg nicht vor einer »gefährlichen Ablaufrinne«, sondern vor einer »Kehre« steht.

Die italienische Kirche hat den Entwicklungs- und Krisenprozeß des Landes seit den Anfängen nicht nur von außen miterlebt. Darum befindet sich auch sie heute an einer »Kehre«; sie muß einen neuen Lebensstil entwickeln und eine neue Art im Umgang mit der tief veränderten italienischen Gesellschaft.

Um Gegenwart und Zukunft der Kirche in Italien zu verstehen, ist es unumgänglich, zunächst einen kurzen Blick in ihre Geschichte der letzten dreißig Jahre zu werfen. Dann erst ist es möglich, die Hauptelemente der gegenwärtigen Krise zu analysieren; schließlich sollen einige Ziele für den Aufbau einer erneuerten christlichen Gemeinschaft und deren Dienst an ihrem Land abgesteckt werden.

I. DIE ITALIENISCHE KIRCHE VON 1945 BIS HEUTE

In der Geschichte der Kirche Italiens in den letzten dreißig Jahren lassen sich deutlich drei aufeinanderfolgende Phasen der Entwicklung und des Wachstums unterscheiden: die Jahre einer christlichen Dominanz (*cristianità*), mehr oder weniger identisch mit dem Pontifikat Pius' XII. und der Periode des Wiederaufbaus nach dem Krieg (1945–1958); die Jahre der »Prophetie«, die mit dem Pontifikat Johannes' XXIII. und der Abhaltung des Vatikanischen Konzils zusammenfallen und in denen sich das »Wirtschaftswunder« Italiens (1958–1965) vollzog; die Jahre der »Unterscheidung«: es sind die Jahre des Pontifikats Pauls VI. und das erste Jahrzehnt nach dem Konzil mit der längsten und schwierigsten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Krise Italiens (1965–1978).

Die Jahre der Cristianità

Nach dem Fall des Faschismus und dem verlorenen Krieg war Italien praktisch ein zerstörtes Land. Trotz dem materiellen Ruin bewahrte es aber immer noch seine geistige und moralische Einheit. In den dreißig Jahren des Faschismus hatte das italienische Volk im wesentlichen seine kulturelle Kontinuität bewahrt. Die

Kirche konnte trotz vieler Einschränkungen dank dem Konkordat in Freiheit leben und wachsen. Die Katholische Aktion (die einzige vom Faschismus geduldete, wenn auch heftig bekämpfte Jugendbewegung) konnte viele Jahrgänge katholischer Jugendlicher bilden und zusammen mit der Katholischen Universität von Mailand die neue Mannschaft formen, die nach dem Ende der Diktatur die Führung des Landes übernehmen sollte.

So gab es nach dem Sturz des Faschismus unter den neuen, aus dem antifaschistischen Widerstand hervorgangenen politischen Kräften im wesentlichen eine Übereinstimmung in einigen Grundwerten kultureller und sittlicher Art. Deswegen war es möglich, trotz der ideologischen Unterschiede der um eine konvergierende Lösung bemühten Parteien eine Verfassung zu schaffen, die dem einheitlichen Bewußtsein des italienischen Volkes entsprach. Der Einschluß der Lateranverträge in die Verfassung (Art 7), was einige Parteien, namentlich die Sozialisten und Liberalen, ablehnten, war die Anerkennung, daß der Religion eine große Bedeutung für die Gesellschaft zukam und daß der mit dem Konkordat von 1929 errungene Religionsfriede für Italien ein Gut war, das es zu erhalten galt. Das anerkannte auch Togliatti, der die kommunistische Partei dazu brachte, für Artikel 7 zu stimmen, in der Hoffnung, damit ein Übereinkommen zwischen Kommunisten und Katholiken zu erleichtern.

Die geistige Homogenität eines großen Teiles des italienischen Volkes und sein Grundkonsens in einigen tragenden christlichen Werten erlaubte einerseits die Gründung einer starken »katholischen Partei«, der *Democrazia Cristiana* (DC), andererseits das Entstehen eines sehr komplexen Gebildes, der »katholischen Welt«. Die Einheit der italienischen Katholiken verwirklichte sich nicht nur im politischen Leben, sondern auch im kulturellen und gesellschaftlichen, wobei die Ebenen miteinander identifiziert und vermischt wurden. Katholische Organisationen aller Art bildeten einen Rahmen für die DC, gaben ihr Stütze: sie stellten ihr Menschen und Ideen auf kultureller und politisch-organisatorischer Ebene zur Verfügung. So festigte die Gegenseitigkeit von katholischen Organisationen und DC sowie der direkte Einfluß der Kirche auf die Partei in Italien ein System, das man gemeinhin »regime di cristianità« nannte.

Im Klima dieser Jahre nahm das Pontifikat Pius' XII. einen weiten Umfang an. Seine theoretische Rechtfertigung fand dies darin, daß sich die politische Einheit der Katholiken aus dem Prinzipien des Glaubens ableitete, statt aus den gewichtigen, aber doch geschichtlich bedingten und äußeren Situationen und Umständen.

Deshalb wurde damals die Ebene des Glaubens mehr und mehr mit der der Politik identifiziert. Die DC wurde die »katholische Partei«, die an die Hierarchie, an die Pfarrgemeinden, an die katholischen Verbände gebunden und von ihnen offen unterstützt wurde. Man verurteilte ohne Unterschied die politische Betätigung von Katholiken nicht nur in den kommunistischen oder den anderen marxistischen, sondern auch in den laizistischen Parteien.

In diesem Klima reifte der Sieg der DC bei den Wahlen vom 18. April 1948. Dazu trug die geistige Homogenität der Nachkriegszeit, die drohende sowjetische Gefahr wie auch die massive Intervention der Hierarchie, der Pfarrer und der katholischen Verbände zugunsten der DC bei. Am 1. Juli 1949 wurde ein Dekret

des Hl. Offiziums veröffentlicht, das alle, die sich zur »materialistischen und antichristlichen« Lehre des Marxismus bekannten und entsprechend wählten, exkommunizierte (AAS XLI [1949] 334).

Man kann sagen, daß in dieser ganzen ersten Periode die Geschichte der italienischen Kirche aufs engste mit dem politischen Geschehen beim Wiederaufbau des Landes verbunden war. Lediglich der einzigartigen Persönlichkeit Alcide de Gasperi, ein echter Christ, der unerschütterlich an die Demokratie glaubte und ein außerordentliches politisches Gespür hatte, gelang es, das Gespräch auf künftige, sich schon ankündigende Entwicklungen hin offenzuhalten.

De Gasperi wußte es zu vermeiden, daß die in den Wahlen vom 18. April 1948 errungene absolute Mehrheit der DC zu einem konfessionellen Regime entartete. Mit der Formel »Regierung der Mitte« beteiligte er auch die laizistischen Parteien am geistigen und materiellen Aufbau Italiens und gewann so breite Bevölkerungsschichten für die Demokratie, vor allem aus der Mittelschicht und den Unternehmerkreisen. Es ist ganz sicher das Verdienst der Katholiken, beim Wiederaufbau eine sichere Grundlage für die Demokratie gelegt zu haben. De Gasperi widerstand jeglicher Versuchung zum Integralismus, auch wenn er sich dadurch genötigt sah, mächtigen anderen Strömungen entgegenzutreten, wie im Fall der sogenannten »Operation Sturzo«, in der sich bei den Gemeindewahlen in Rom 1952 Katholiken und Neofaschisten gegen die Kommunisten verbinden wollten.

Während de Gasperi alles tat, um die Jahre dieses starken christlichen Übergewichts nicht zu einem geschlossenen System ausarten zu lassen, zeichnete sich an der kirchlichen Basis bereits eine Vertiefung der Beziehungen zwischen Kirche und Welt, zwischen Glaube und Politik ab, wie sie dann auf dem Konzil ihre volle Reife fand.

Es sind die Jahre Primo Mazzolaris, eines Priesters, Schriftstellers und tiefgründigen Kenners der Zeit († 1959), eines Don Milani, des Pfarrers von Barbiana, einem kleinen entvölkerten Dorf im toskanischen Appennin, der sich für die Armen und den sozialen Aufstieg einsetzte († 1967), eines Giorgio La Pira, des »heiligen Bürgermeisters« von Florenz († 1977). Damals wurden diese Männer schief angesehen, heute werden sie als Propheten unserer Zeit betrachtet. Es sind die Jahre der ersten Gärung in den katholischen Verbänden, als nacheinander Carlo Carretto und Mario Rossi vom Vorsitz der Katholischen Aktion zurücktraten, weil sie mit deren Öffnung nicht einverstanden waren.

Wir sind am Ende einer Epoche im Leben der Kirche, aber noch gibt man sich in Italien keine Rechenschaft darüber. Indes schafft Pius XII. mit seiner unermüdlichen Lehrtätigkeit eine meisterhafte Synthese des katholischen Glaubens und bereitet so die Arbeit des Zweiten Vatikanischen Konzils vor; er schafft die Voraussetzungen für die liturgische und biblische Erneuerung, für das religiöse Leben und in etwa auch für alle wichtigen Bereiche des inneren Lebens der Kirche.

Als Pius XII. 1958 stirbt, ist die italienische Kirche von den verschiedensten Strömungen durchzogen, von Erneuerung, aber auch konservativem Widerstand, der durch die Stagnation in den letzten Jahren des Pacellipapstes an Gewicht gewann. Das Land befindet sich in vollem industriellem Aufschwung und geht einer Wirtschaftsblüte entgegen; das Wachstum des Bruttosozialprodukts beträgt mehr als 5 Prozent.

Aber den Politikern wie der Kirche entgeht die tiefe Veränderung in den Lebensgewohnheiten und Werten, die sich in dieser Zeit immer schneller vollzog. Die Entwicklung entgleitet den Händen, sie wird ungeordnet. Die Binnenwanderung bringt ganze Bevölkerungen durcheinander, der plötzliche Wohlstand schafft eine typische neue Mentalität von Konsum und Genuß, die von den Massenmedien hemmungslos genährt wird. Das italienische Volk verliert jene Homogenität im Grundkonsens, die dem Wiederaufbau und der Führung der »Katholischen Partei« zugrunde lag, um die sich die »katholische Welt« als Ganze unbestritten geschart hatte, aber genau so auch die »laizistische Welt«, die die Formel vom »demokratischen Zentrum« unterstützte. Die Ideologien verfestigen sich immer stärker, und zum ersten Mal kann man in Italien von einer wirklichen Pluralität verschiedener, einander entgegengesetzter Kulturen sprechen: der Laizismus, der Marxismus, der Katholizismus heben ihre Unterschiede deutlich heraus, und das hat Folgen für die Verhärtung auch im politischen Leben. Der »Centrismo« gerät in eine tiefe Krise und mit ihm die Beziehung zwischen Kirche und Land, jenes *regime di cristianità*, das im ersten Jahrzehnt nach der Befreiung die Führung hatte.

Die Jahre der Prophetie (1958–1965)

Die Periode von 1958 bis ungefähr 1965 bedeutet für die italienische Kirche eine Zeit des Übergangs und der Unsicherheit. Der Pontifikat Johannes' XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil beschleunigen trotz vieler Widerstände die Überwindung des »christlichen Regimes« und lösen jenen Gärungsprozeß aus, der sich bereits angedeutet hatte. Gerade in dem Augenblick, als der wirtschaftliche Wohlstand sein höchstes Niveau erreichte und der geistige und ideologische Pluralismus radikaler wurde, stellt die katholische Kirche mit dem Pontifikat des Roncallipapstes ihre prophetische Dimension heraus und schuf so ein neues Klima in den Beziehungen mit dem Land – das des Dialogs. Dazu trug auch das internationale Klima dieser Jahre bei, das durch die Entspannung gekennzeichnet ist, deren Vorkämpfer nach dem XX. Kongreß der KPdSU (1956) Kennedy und Chruschtschow waren. Das Konzil, das sich in die geänderte sozio-kulturelle Situation einfügte, bedeutet das Ende der nachtridentinischen Epoche, sofern es unwiderruflich ein neues Verhältnis der Kirche zur Welt begründete.

Für Italien öffnen sich die Perspektiven des Konzils in dem kritischen Punkt, als sich die gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse änderten, und so schufen sie zusätzliche Schwierigkeiten für die sich formende kirchliche Gemeinschaft.

Die »Katholische Welt« von 1948 gibt es nicht mehr. Die gesellschaftlichen Veränderungen und der geistige Pluralismus greifen nun auch auf die bäuerliche Welt über, die bisher traditionell christlich war, und belasten das Auseinandergehen von Staat und gesellschaftlicher Basis, von Kirche und Arbeiterschaft. Das kulturelle Hinterland, das die Präsenz der Katholiken in der Staatsführung getragen hatte, verödet. Die »Sozialen Wochen« der Katholiken hören auf, die Katholische Universität in Mailand gerät in Schwierigkeiten, die katholischen

Verbände beginnen ihre Haltung gegenüber der DC zu ändern und zeigen sich wenig gewillt zur vorbehaltlosen und unkritischen Partnerschaft. Der Klerus macht eine tiefe Krise durch, die Ordensberufe schwinden merklich. Die »katholische Partei«, die ihre geistige Inspiration verloren hat, begnügt sich mehr und mehr mit dem Besitz der Macht um der Macht willen und läßt so Raum für untragbare Formen von Vetternwirtschaft und schwere Fälle von Korruption.

Diese Übel und Unsicherheiten hatten selbstverständlich ihre Auswirkung auf die Politik. Mit dem »demokratischen Zentrum«, das seine Existenz der geistigen Homogenität der Nachkriegszeit verdankte, ist es nun aus, es hat keine Grundlagen mehr. Die Regierung Tambroni (1960) ist der letzte mißglückte Versuch seines Überlebens; er endet mit der Entfesselung der Straße. So entsteht die »Mitte links« (1963), die eine neue Geschlossenheit zu gewinnen und die Arbeiter endgültig mit der Demokratie zu versöhnen sucht, nachdem der »Centrismo« die mittleren Klassen und Unternehmer dafür gewonnen hatte.

Nun beginnt sich auch die Verknüpfung der Religion mit der Politik zu lösen, die ihr Bindemittel in der politischen Einheit der Katholiken hatte, ein schwieriger Prozeß, weil starke Kräfte dagegen Widerstand leisteten. Alle erinnern sich noch des berühmten Artikels im »Osservatore Romano« vom 18. Mai 1960 mit dem Titel »Punti fermi«, der Kardinal Ottaviani zugeschrieben wurde.

Man hat das Gefühl, daß der italienische Katholizismus damals den geschichtlichen Augenblick verpaßte. In der vorhergehenden Periode waren die Katholiken Stütze und Mitte des Wiederaufbaus. Jetzt in der neuen Situation des Landes hätte ihre Aufgabe darin bestanden, zusammen mit allen anderen Gesellschaft und Staat umzuformen, die Verfassung der Republik voll zu verwirklichen. Jetzt mußte man sich den gesellschaftlichen und sittlichen Problemen stellen, die inzwischen in Italien hochgekommen waren: der Revision des Konkordats, der Ehescheidung, der Abtreibung, den verschiedenen Strukturreformen, angefangen von denen der Region und der öffentlichen Fürsorge. Statt dessen fehlte es an geistiger Inspiration, löste sich die DC in verschiedene Strömungen auf, wurde der Druck der Alltagspolitik immer schwieriger, und es traten die ersten Anzeichen einer wirtschaftlichen Stagnation auf. Dies alles nahm den Katholiken die Fähigkeit, die Entwicklung vorherzusehen. Darum unterschätzten sie auch das Aufkommen einer radikal laizistischen Geistigkeit und sahen zu wenig, daß sich die Lebensformen des Volkes änderten. So kam es zu bitteren Enttäuschungen, zu politischen und moralischen Niederlagen (wie im Fall des Referendums über die Ehescheidung), denen man mit ein wenig Klarsicht hätte entgehen und ausweichen können, und so hätte man dem Land Zwiespalt und Wunden erspart.

Im politischen Leben vermochte die Formel von der »Mitte links« die Kluft zwischen dem Staat und der Arbeiterklasse nicht, wie man gehofft hatte, zu überbrücken. Sie war nur eine Übereinkunft an der Spitze, aber auch da voller Widersprüche im Suchen nach Ausgewogenheit und Ausgleich. Die gesellschaftliche Basis Italiens ist nun endgültig zerrissen und um widerstreitende Werte polarisiert. Damit fehlt es an geistiger Kraft für eine Lösung. Sie wird statt dessen dem politischen Kalkül überlassen. So stehen wir am Vorabend einer »umfassenden Krise« des Landes.

Die Jahre der »Unterscheidung« (1965 bis 1978)

In dieser letzten Periode der nachfaschistischen dreißig Jahre erlebt Italien seine längste und schwerste Krise.

Die Stagnation der »Mitte links«, die wirtschaftliche und gesellschaftliche Krise führen zu den heftigen Auseinandersetzungen der Jugend von 1968, denen der »heiße Herbst« von 1969 folgt. Es beginnt die tragische Eskalation der Attentate, der Blutbäder, der Stadtguerillas, der Entführungen, des organisierten Verbrechens. Man braucht nur die aufsteigende Kurve der zur Anzeige gekommenen Verbrechen zu betrachten, um zu erkennen, wie ernst die Situation war.

Die höchste Verbrechensziffer in der Geschichte des vereinten Italiens war unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg unter ganz anormalen, in jeder Hinsicht außerordentlichen Umständen. Die angezeigten Verbrechen betrugen 1946 2 734 je 100 000 Personen, während der Durchschnitt vorher und nachher bei 1 500 Delikten je 100 000 Personen lag.

Der Anstieg der letzten Jahre ist bedrückend und zeigt die dramatische Schwere der Krise. Die Zahl der Verbrechen stieg 1974 auf 3 198, 1975 auf 3 629 und 1976 auf 3 812 je 100 000 Einwohner. Und noch zeichnet sich kein Ende des Anstiegs ab.

Gerade in dieser letzten Periode macht die Kirche in Italien besondere Schwierigkeiten durch. Die Durchführung des Konzils geht unsicher, langsam, ohne wirksame Koordination voran. Zweifellos tut man viele Schritte voran, vor allem in der liturgischen, theologischen und katechetischen Erneuerung. Aber die Gemeinschaft der Gläubigen befindet sich in einer deutlichen Krise: die religiöse Praxis läßt nach. Die Unstimmigkeiten beim Klerus nehmen ungewöhnliche Formen und Äußerungen an. Die katholischen Verbände sind ausnahmslos in großen Schwierigkeiten. Es entstehen »Basisgemeinden«, fast immer im Gegensatz zur Hierarchie: der *Isolotto* von Florenz, die *Oregina* in Genua, der *Vandalino* in Turin, der *Ponte Nuovo* in Ravenna. Die Kathedrale von Parma wird besetzt, Abt Franzoni von St. Paul in Rom gründet eine Protestbewegung. Der kirchliche Widerstand organisiert sich entweder um »Bewegungen«, so die des »7. November« gegen die Bischofssynode von 1971 oder die der »Christen für den Sozialismus«, die 1973 entstand, mit ihrem Theoretiker, dem Exsalesianer Giulio Girardi, oder um »Zeitschriften der Opposition«, wie *Testimonianze*, *IDOC-internationale*, *Il Tetto*, *Com-Nuovi Tempi*. In den katholischen Verbänden gärt es und greift Desorientierung um sich: die ACLI (Vereinigung katholischer Arbeiter Italiens), der die Hierarchie nach der Entscheidung für den Sozialismus (1970) in Vallombrosa die Bestätigung entzog und die Paul VI. ernstlich ermahnte, die AGESCI (die italienischen Pfadfinder), die FUCI (Vereinigung katholischer Akademiker Italiens) und auch die katholische Aktion (ACI). Sie alle haben die größten Schwierigkeiten, wenn sie sich neu auf ihr Wesen besinnen.

Nach der jüngsten Untersuchung machten die Christen 1974 97 Prozent der Bevölkerung aus. 59,07 Prozent der Italiener, 43,5 Prozent der Jugendlichen erklären sich indifferent gegen Kirche und Religion. Ihr Kontakt mit Religion

und Kirche geschieht nur gelegentlich und sporadisch. Es handelt sich meist um Angehörige des Proletariats und des Bürgertums.

11,33 Prozent der Italiener erklären sich mit der Kirche nicht einverstanden, sind aber an ihren Worten und Aktivitäten interessiert. Es handelt sich meist um oppositionelle Christen, die geistig hinreichend gerüstet und lebendig sind.

Zur sogenannten »katholischen Welt« der Aktiven und Praktizierenden sind 29,3 Prozent der Italiener zu rechnen, ein knappes Drittel der Bevölkerung. Sie sind vor allem gemeint, wenn man von der »italienischen Kirche« spricht. Unter ihnen gibt es verschiedene Richtungen: die Konservativen, die in erster Linie dem Klerus und den Älteren zuzurechnen sind. Sie machen etwa 11,81 Prozent aus, dann jene, die sich bereitwillig an die Weisungen der Hierarchie halten, mit 12,51 Prozent. Sie finden sich vor allem in der Landwirtschaft und im Bürgertum. Und schließlich vor allem unter der Jugend und dem mittleren Bürgertum die Fortschrittlichen, die 5,28 Prozent ausmachen.

Ein kleiner Kern — ein Prozent der Bevölkerung — ist intensiv am kirchlichen Leben engagiert, als einzelne oder in Gruppen. Es sind jene, die zu Basisgruppen gehören, den katholischen Bewegungen oder zu Katechumenengemeinschaften¹.

Die Krise des Katholizismus erreicht ihren Höhepunkt von 1974 bis 1976.

Die Niederlage der Katholiken beim Referendum gegen die Ehescheidung am 12. Mai 1974 enthüllte, wie sehr sich das Bewußtsein des Landes gewandelt hatte, welchen Weg der kulturelle und ideologische Pluralismus in den Lebensgewohnheiten und der Mentalität breiter Bevölkerungsschichten eingenommen hatte, ohne daß man es gemerkt hatte. Vor allem wurden geradezu auffallend die Grenzen der Zustimmung sichtbar, die das Wort der Hierarchie beim Volk fand.

Diese tiefe Veränderung in der sozialen und kulturellen Struktur des Landes wurde am 15. Juni 1975 durch den Ausgang der ersten Regionalwahlen sichtbar. Das Auseinandergehen von Kirche und italienischer Gesellschaft ist erstaunlich. Die Aufrufe der Bischöfe zur politischen Einheit der Katholiken fallen ins Leere.

Das alles läßt verstehen, daß nun die Einheit von religiösem und politischem Leben beendet ist, die die Jahre der *Cristianità* gekennzeichnet hatte. Die geistige Einheit des Landes existiert nurmehr in der Erinnerung. Die Tatsache, daß einmal eine Partei — die DC — mit der Führung und Verteidigung des kulturellen Lebens der Katholiken beauftragt war, stellt sich als schweres Hindernis heraus, das man schleunigst überwinden muß.

Die Wahlen vom 20. Juni 1976 sind ein weiterer Test für die Veränderungen im Lande. Die ideologische Polarisierung der Wählerschaft zwischen DC und PCI sowie der Erdrutsch bei den laizistischen Parteien sind auf der politischen Ebene nur der Widerhall des gesellschaftlichen und geistigen Bruchs an der Basis. Die Regierung »der Enthaltung« (an der auch die PCI teilnimmt) ist klar eine Phase des Übergangs zu einer neuen Verteilung der Gewichte im Land. Eine solche allgemeine Krise kann nicht von einer einzigen Partei gesteuert werden, die sowieso nur durch das »Nichtmißtrauen« aller übrigen politischen Gruppen besteht.

Aber die Krise dieser letzten Periode hat nicht nur negative und gefährliche Seiten. In den allerletzten Jahren ist in Italien ein neues Phänomen zu ver-

¹ Burgalassi, *Categories sociales et accueil de la doctrine en Italie*. In: »Concilium« Nr. 131 La communication dans l'Eglise, Jan. 1978, S. 19.

zeichnen: Die Katholiken und die Kirche ergreifen neue, dynamische, pluralistische Initiativen. Während die DC nach dem 20. Juni 1976 einen Weg einer »Neugründung« sucht, entstehen im sozialen und kulturellen Bereich, im innerkirchlichen Leben, spontan »Sammlungen«, eine Selbstbesinnung. Es sind Kräfte, die sich im vorpolitischen, im sozialen und kulturellen Raum bewegen: das *Movimento popolare* und die *Lega democratia* auf nationaler Ebene. Aber auch auf lokaler Ebene entstehen neue Gebilde religiöser und kultureller Aktivität. Ein neues Engagement der »Entflechtung« (*discernimento*) kennzeichnet das Leben der italienischen Kirche, die nun hellhöriger wird für die »Zeichen der Zeit«, um ihren Dienst an der Verkündung des Evangeliums neu zu orientieren.

Am deutlichsten wurde dieses Bemühen um Entflechtung auf dem Nationalkongreß der italienischen Kirche über »Verkündigung des Evangeliums und menschlicher Fortschritt« (30. Oktober bis 4. November 1976). Es war das erste Mal in der Geschichte der italienischen Gemeinschaft der Gläubigen, daß sich alle ihre Glieder (Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien, Verbände aller Art) zu einer erstaunlichen Erfahrung des Glaubens zusammenfanden, um den tiefen Wandel im Land zu durchleuchten und daraus Folgerungen für ihre Aktivität nach innen und außen zu ziehen. Es ist keine Übertreibung, wenn man behauptet, daß mit dem Kongreß von Rom eine neue Phase in der Geschichte der italienischen Kirche begonnen hat.

Vom November 1976 bis heute mehren sich die Symptome, daß die Kirche in einer neuen Weise dem neuen Italien präsent wird. Man braucht nur an die Tage des Eucharistischen Kongresses von Pescara zu erinnern (September 1977), die das Bild der Lebenskraft und Präsenz, das schon der Konvent von Rom bot, bestätigt haben; an die Initiative der Katholiken, mit der sie versuchten, anläßlich der parlamentarischen Debatte über die Abtreibung die Gesellschaft um den Wert des Lebens herum neu zu binden (Kundgebungen in San Siro in Mailand und im Palasport Rom); an den Sieg, den die christliche Liste bei den letzten Wahlen für die Schulbezirke errang (Dezember 1977); das alles sind Kräfte, die der Kongreß von Rom laufend in den Lokalkirchen weckt, wo sich auf regionaler und diözesaner Ebene die Initiativen mehren, die in Rom mit so viel Erfolg erprobten Methoden an die Basis der Kirche heranzutragen.

Dieser summarische Hinweis auf die wichtigsten Etappen, die die italienische Kirche in den dreißig Jahren durchschritten hat, bietet die Elemente für eine vertiefte Analyse der geistigen Wurzeln der Krise, in der das Land steckt. Zugleich lassen sich daraus einige innere Ziele für die italienische Kirche aufzeigen.

II. DIE ALLGEMEINE KRISE DES LANDES IST GEISTIGER ART

Wenn die bisherige Analyse richtig ist, dann kann man die Krise nur lösen, wenn man bedenkt, wie komplex sie ist. Es wäre ein schwerer Irrtum, wollte man Probleme, die vorwiegend geistiger Art sind, allein auf der politischen Ebene lösen. Die wirtschaftliche Krise, mit der sich Italien herumschlägt, ist nicht allein eine Frage der Investitionen, der Programme, der Schaffung von Arbeitsplätzen; ihre wesentliche Komponente ist zweifellos das Fehlen geistiger und ideeller

Motivationen, weswegen die Unternehmer kein Risiko mehr auf sich nehmen wollen, die Arbeiter gewöhnliche Arbeit verschmähen und um jeden Preis eine Anstellung beim Staat anstreben, die Landflucht als sozialer Aufstieg betrachtet wird, die lange Schulzeit als ein Zeitverlust. Ebenso sind die Krise der öffentlichen Ordnung und der Anstieg der politischen und allgemeinen Kriminalität nicht ein Problem, das man durch Verstärkung der Polizei oder durch Verschärfung der Strafen löst. Es handelt sich vor allem um ein Problem des geistigen und sittlichen Verfalls, der die Krise der Jugend in Rebellion, Gewalttätigkeit, Drogen, Sexualität und andere mindere Formen des Outsidentums und der sozialen Flucht ausarten läßt. Das Problem ist also nicht zu lösen mit dem Versprechen, Arbeit zu beschaffen; es ist vielmehr eine Krise des Vertrauens, der Verzweiflung, die ihren Ursprung in einer falschen Lebensauffassung hat, in der sittlichen Auflösung von Familie und sozialer Struktur.

Es ist wichtig, daß das Land diese Wirklichkeit zur Kenntnis nimmt. Es handelt sich nicht um eine gewöhnliche Krise oder um einen Konflikt, wie es ihn immer zwischen Alt und Jung gab. Italien befindet sich heute an einem jener Punkte der Geschichte, in der seine ganze Zivilisation zur Diskussion gestellt ist. Ein Menschenbild ist im Schwinden, ein anderes im Entstehen. In anderen Worten: Der Konflikt, in dem wir leben, ist ein Konflikt zwischen Humanismen.

Deshalb kommt es heute in erster Linie darauf an, die Kulturen miteinander zu vergleichen. Man kann nicht miteinander politisch eine neue Gesellschaft bauen, wenn man nicht gleichzeitig eine gewisse Homogenität sittlicher und geistiger Art unter den Italienern in den Grundwerten herstellt: Welchen Menschen wollen wir verwirklichen? Welche Art von sozialem Zusammenleben?

So wird der kulturelle vopolitische Aspekt der Krise von entscheidender Bedeutung. Wir verstehen »Kultur« in ihrer umfassenden Bedeutung, d. h. als Sicht des Menschen und der Welt, als Hierarchie der Werte, als Mentalität und Lebensgewohnheiten, als Verhalten eines Volkes. Diese Kultur bleibt nie eine abstrakte Realität. Sie wird, insofern sie die konkrete Situation eines Menschen in einer bestimmten historischen Situation bezeichnet, die Seele aller Zivilisation, der gesellschaftlichen, strukturellen und institutionellen Wirklichkeit, die jede Kultur von sich aus begründet und erzeugt. Deshalb ist die Krise der einen auch die Krise der anderen.

Von hier aus ergibt sich die Bedeutung der geistigen Auseinandersetzung heute. Wie wir morgen leben, hängt davon ab, welche kulturellen Ausdrucksformen die heutige Generation zu schaffen vermag. Man darf aber nicht glauben, daß jede Veränderung notwendig schon allein deswegen, weil es sich um eine »neue« Kultur handelt, zum Besseren führt. Der Übergang kann auch einen »Verlust an Kultur« mit sich bringen und deshalb auch einen Niedergang an allgemeiner Zivilisation. Die Geschichte, auch die neueste, ist voll von solchen dramatischen Beispielen eines Rückgangs.

In solchen Überlegungen gründet die schwere Verpflichtung der italienischen Katholiken, in der Krise ihres Landes nicht abseits zu stehen, sondern sie als ihre eigene innerlich anzunehmen. Sie müssen dabei sowohl deren geistige und sittliche Wurzeln aufdecken wie auch die Initiative in der Auseinandersetzung mit den heute in Italien herrschenden Geistesrichtungen ergreifen. Dabei sollten sie ihr

Augenmerk auf eine neue Gemeinsamkeit im gesellschaftlichen und sittlichen Gewebe des Landes richten, das auf den von allen anerkannten Werten einer neuen Kultur beruht. Das wäre kein Rück-, sondern ein Fortschritt der Italiener zu größerer Gerechtigkeit und wahrer Brüderlichkeit.

Sehen wir nun, in welchem Sinn man von einer kulturellen Krise bei den hauptsächlichsten Geistesrichtungen des heutigen Italiens sprechen kann: beim Laizismus, beim Marxismus, beim Katholizismus.

Die Krise der laizistischen Welt

Der Laizismus in Italien hat eine lange Geschichte und viele Verzweigungen. Geboren mit dem Illuminismus, hat er sich allmählich mit anderen Elementen angereichert, wie dem deutschen Idealismus, dem Liberalismus, dem Positivismus, dem Historizismus und der Wissenschaftsgläubigkeit.

In der laizistischen Kultur ist die Sicht des Menschen, der Geschichte und der Welt durch einen starren Rationalismus bestimmt. Die menschliche Vernunft ist das einzige Kriterium der Wahrheit; was sie nicht erkennen oder erklären kann, ist absurd. Deswegen die Zurückweisung des »Dogmatismus«, der Transzendenz: Mensch und Welt sind aus sich erklärbar, man braucht dazu keinen Gott; sie sind in sich Selbstzweck. Das menschliche Leben übersteigt nicht den innerweltlichen Horizont der Geschichte. Für den Laizismus gibt es also keine absoluten Wahrheiten oder Werte. Die Geschichte ist in ständiger Entwicklung; was heute wahr ist, kann morgen falsch sein. Die dialektische Entwicklung des Geschehens garantiert automatisch, daß die Zukunft immer besser ist als die Gegenwart. Deshalb hat die Religion für den Laizismus keine Bedeutung. Sie ist höchstens eine Privatangelegenheit für das Gewissen des einzelnen, aber belanglos für das öffentliche Leben; sie kann deshalb auch nicht öffentlich anerkannt werden. Das ist die Grundlage für einen Antiklerikalismus, mit dem der Laizismus jedesmal reagiert, wenn sich die Kirche an die Öffentlichkeit wendet oder interveniert. Mit ihren Dogmen, ihrem »Aberglauben«, so sagt man, ist die Religion, an erster Stelle die christliche, nur eine Quelle des Obskurantismus und hindert den Staat an der Ausübung seiner Macht.

Dieser laizistische Geist ist in vielen Erscheinungen des geistigen Lebens Italiens wirksam; auch der Marxismus leitet sich daraus ab. Vollendetster Ausblick des Laizismus ist ohne Zweifel die alte liberal-bürgerliche Kultur, die bis heute das industrielle Zeitalter trägt und beseelt.

Niemand kann leugnen, daß sie ihre Verdienste gehabt hat. Man denke z. B. nur an die von dieser Kultur entwickelte und vertiefte Diskussion über die Werte der Freiheit bezüglich der menschlichen Person als eines Individuums, der Gleichheit aller vor dem Gesetz, dem Zugang zum Wohlstand, dem demokratischen Modell auf der Grundlage der Gleichheit aller Bürger ohne Diskriminierung oder Privilegien.

Aber niemand kann leugnen, daß die laizistische bürgerliche Kultur heute in eine Krise ohne Ausweg geraten ist, da sie die Versprechungen über die Entfaltung des Menschen, die sie Generationen hindurch gemacht hat, nicht gehalten

hat. Der Rationalismus, die reine Innerweltlichkeit, der historische Relativismus, der atheistische Säkularismus, an denen sie sich immer inspiriert hat, sind zusammen mit der industriellen Zivilisation in eine Krise geraten, die die liberal-bürgerliche Kultur erzeugt hat.

Der Kongreß in Rom über »Verkündigung des Evangeliums und menschlichen Fortschritt« faßt das zusammen, wenn er das Versagen der liberal-bürgerlichen Zivilisation und einschlußweise darin auch der laizistischen Kultur so beschreibt:

»Die Krise des Landes ist tief. Wir erleben in Italien das Ende des liberal-bürgerlichen Staates, der seiner inneren Logik nach auseinanderbricht. Die individualistischen Voraussetzungen des Liberalismus und seiner Wirtschaftsauffassung haben sich unzugänglich gezeigt für die Werte einer Demokratie, die alle an der politischen Willensbildung beteiligt. Sie haben zur strukturellen und gesellschaftlichen Atomisierung des Landes geführt, zu einer Korporation der Egoismen. Die von der bürgerlich-liberalen Kultur eingeführte individualistische und liberalistische Logik endete damit, das Gesetz des Stärkeren zu privilegieren. In der breiten Masse wurden unter dem Vorwand individueller Rechte der Egoismus, die Genußsucht, die apolitische Spießbürgerlichkeit und eine dolce vita mit den sittlichen und sozialen Folgen genährt, die allen sichtbar sind. Das führte dazu, daß die italienische Gesellschaft nicht leicht zu verstehen und schwer zu regieren ist, vielschichtig, widersprüchlich und problematisch. Das alles mündete in die Krise der letzten zehn Jahre, die nun das Gleichgewicht zwischen Kapitalismus und repräsentativer Demokratie zerbrochen und zerstört hat, wie es in Italien ungefähr zwanzig Jahre nach dem Entstehen der jungen Republik gedauert hat« (Akten des Kongresses in Rom, 317).

»Diese Krise ist zweifellos am deutlichsten in Wirtschaft und Politik zu erkennen. Aber niemand kann übersehen, daß ihre eigentliche Wurzel kultureller Art ist. Das institutionelle Gleichgewicht hat einen unheilbaren Riß bekommen, weil die Italiener heute in weitaus überwiegender Mehrheit die geistigen und individuellen Motivationen nicht mehr teilen, die bisher die gemeinsame Antriebskraft waren. Es ist kein Zufall, daß heute Familie, Schule, Verbände, kulturelle und soziale Institutionen jene Ordnungen sind, die sich am tiefsten in der Krise befinden« (Akten 318).

Die Enttäuschung und die durch die Krise der liberal-bürgerlichen Kultur verursachte Unausgeglichenheit sind eine schwere Last für das Land. Diese Krise war der Nährboden für einige abwegige Verhaltensweisen und für die ideologische Schizophrenie der sogenannten radikalen »neuen Kultur«, den letzten Überlebensversuch der liberal-bürgerlichen Kultur.

Der Irrtum der radikalen Kultur von heute besteht gerade in der Übersteigerung jener Werte, deren Träger der alte Laizismus war. Es ist absurd, sie zu verabsolutieren, ohne ihre Grenzen innerhalb unserer Gesellschaft und des Gemeinwohls zu erkennen und sie zu einem harmonischen Ausgleich zu bringen. Wenn man nicht den Mut aufbringt, die individualistischen, rein diesseitigen und geschichtlichen Voraussetzungen des Laizismus zur Diskussion zu stellen, dann hilft auch ihre Radikalisierung nichts.

So ist z. B. die Anerkennung der persönlichen Freiheit sicher ein Wert. Aber wenn man sie individualistisch und rationalistisch verabsolutiert, wird sie zügellos,

intolerant, ohne Hemmung und ohne Maß, so daß sie unnatürliche und abwegige Verhaltensweisen wie Homosexualität oder »freie Liebe« als »bürgerliche Rechte« beansprucht. Die Achtung vor der physischen und geistigen Integrität des Menschen ist ein Kardinalpunkt des menschlichen Zusammenlebens. Aber wenn man ihn radikalisiert oder verabsolutiert, fällt man in den Individualismus oder Egoismus, der weder die Rechte der anderen noch die eigenen Pflichten anerkennt, wie es bei der unterschiedslosen Freigabe von Abtreibung und Ehescheidung der Fall ist. Die gleichmäßige Teilhabe aller an den Gütern ist die Voraussetzung jedes ersten Einsatzes für die Gerechtigkeit. Aber ihre Radikalisierung führt zu Gier in der Suche nach hemmungslosem und unersättlichem Genuß, zu sittlicher Willkür, wie es einzelnen oder Gruppen gerade gefällt, zu abwegigen Erscheinungen wie Pornographie, sexueller Entartung, Drogen. Die Gleichheit aller Menschen ohne Diskriminierung ist eine Errungenschaft unserer Zivilisation. Radikalisiert man sie, kommt man zu dem falschen Begriff von Gleichmacherei, der die Existenz verschiedener, einander ergänzender Aufgaben in der Gesellschaft, in der Familie, in den Beziehungen von Mann und Frau bestreitet, wie das in manchen irrationalen Formen des Feminismus der Fall ist.

So ist die Krise der laizistischen Welt eine der Wurzeln, die die gegenwärtigen Schwierigkeiten des Landes erklären, manche Demonstrationen der Straße, die Auflösung eines Teiles des sozialen Geflechts und jener Kräfte, die bisher feststanden und deren »Befreiung« Italien an den Rand des gesellschaftlichen Chaos geführt hat.

Die Krise der marxistischen Welt

Es ist nicht leicht zu sagen, wieweit man in Italien von einer eingewurzelten marxistischen Kultur oder eher von einer kulturellen, äußerst wirksamen marxistischen Organisation sprechen kann. Das sind zwei verschiedene Dinge. In jedem Fall aber müssen wir uns mit der Existenz einer marxistischen Sicht des Menschen und der Geschichte auseinandersetzen, die weit hinein, auch bis in die Massen, Einfluß hat. Es handelt sich um eine mächtige geistige Strömung, die zwar nicht direkt, wohl aber in den verschiedenen Interpretationen zunächst der Sozialdemokratie, dann des Leninismus und schließlich der Philosophie Labriolas und Gramscis auf Marx zurückgeht.

Man braucht sich hier nicht des längeren mit der Krise des sozialistischen Marxismus zu befassen, die ihren Ausdruck in der politischen Krise der PSI gefunden hat (Sozialistische Partei Italiens). Das reformistische Erbe der Zweiten Internationale einerseits, das Zusammentreffen verschiedener ideologischer Strömungen andererseits, die im populistischen Maximalismus ihren Höhepunkt erreichen, berauben diesen bedeutsamen Teil des Marxismus jeder ersten Aussicht, die innere Zwieltichtigkeit zu überwinden, den unheilbaren Dualismus, an dem die PSI leidet.

Geschlossen dagegen zeigt sich jener Teil des Marxismus, der politisch in der PCI (Kommunistische Partei Italiens) seinen Ausdruck findet. Sie wurde, was sie ist, durch den revolutionären Leninismus und, näher am Heute, durch Gramscis

Philosophie und den Pragmatismus Togliattis. Aber trotz ihres grundsätzlichen Monolithismus in der Ideologie ist auch diese Welt in eine entscheidende Krise getreten.

Noch ist ein Urteil über deren Tragweite und Entwicklung zu früh. Doch ist es sicher, daß sie ihren Grund in dem starren Verhältnis hat, das im Marxismus zwischen Ideologie und Praxis herrscht. In Italien sieht sich die PCI durch die geschichtliche Wirklichkeit gezwungen, eine Praxis zu üben, die in klarem Widerspruch zu ihren ideologischen Voraussetzungen steht. Es ist kein Zufall, daß die italienischen Marxisten schon seit einiger Zeit von der Notwendigkeit sprechen, den Marxismus weniger dogmatisch als mehr kritisch zu verstehen. Wird der der Praxis zugestandene Primat zu einer Revision der Ideologie oder wenigstens zu einem Absetzen der geschichtlich gewordenen kommunistischen Bewegung von der ursprünglichen Ideologie führen? Das Problem stellt sich zweifellos, auch wenn sich bisher kaum eine nennenswerte Klärung in diesem Sinn vollzogen hat.

Um sich Rechenschaft über die Wirklichkeit der Krise zu geben, in die der italienische Marxismus eingetreten ist, braucht man nur einige der heute diskutierten Themen zu nennen.

Ein erstes ist das der Beziehung zwischen Sozialismus, Demokratie und Pluralismus, eine Diskussion, die die Eurokommunisten schrittweise dazu geführt hat, die Theorie von der »Diktatur des Proletariats« durch den Begriff und die Lehre Gramscis von der »Hegemonie« zu ersetzen.

Die italienischen Marxisten machen sich hiermit den Akzent zu eigen, den Gramsci eher auf die sozio-kulturelle Seite der Gesellschaft statt auf die Machtverhältnisse zwischen den Produktionspartnern legte. Sie setzen damit auf die Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Konsenses als Weg zur Macht in einem Land mit fortgeschrittenem Kapitalismus wie Italien.

Mit Interesse verfolgt man die geistige Auseinandersetzung, die darüber begonnen hat. Ehrlicher Weise muß man aber gestehen, daß bisher keine endgültige Klärung über das grundsätzliche Verständnis von Demokratie und Pluralismus erfolgt ist, auch nicht nach dem berühmten Brief Berlinguers an den Bischof von Ivrea (Oktober 1977). Die Diskussion geht bald so, bald so, einmal in diesen, ein andermal in jenen Tönen, mit Zustimmung und Rückziehen.

Einerseits bekennt man sich feierlich zu den bürgerlichen Freiheiten (z. B. in der gemeinsamen Erklärung Marchais - Berlinguer, Carillo - Berlinguer oder im Schlußdokument des Eurokommunismus von Madrid), andererseits beeilt sich Berlinguer in Neapel (19. September 1976), der Basis zu versichern, daß die Partei »kommunistisch war, ist und bleiben wird«; in Mailand (30. Januar 1977) bestätigte er, daß sich die italienischen Kommunisten immer als integrierenden Teil des internationalen kommunistischen Systems betrachten; daß die UdSSR und die Länder des Ostens trotz gewisser wenig liberaler Züge das Modell einer »sozialistischen Gesellschaft« bleiben; daß der sogenannte »demokratische Zentralismus« weiterhin gültig sei und aus der PCI eine von anderen verschiedene Partei mache.

Aber solange es möglich ist, daß die sozialistische Gesellschaft — auch wenn nur tatsächlich — im Osten totalitär ist, »herrschend« beliebt man zu sagen, in den westlichen Ländern aber gleichzeitig demokratisch (oder »unter Hegemonie« oder

»korrigiert demokratisch«, wie sie lieber sagen), besteht nichtsdestoweniger der berechnete Verdacht, daß das Verhältnis zur Demokratie nur durch Taktik und Umstände bestimmt ist; es ist nicht wesentlich für den Entwurf einer neuen Gesellschaft.

Auch der Brief Berlinguers an Mgr. Bettazzi schuf keine größere Klarheit. Sicher bemerkenswert, wenn auch nicht neu, ist die Aussage über den »Laizismus der PCI«. Nach Berlinguer würde sich die PCI als Partei ausdrücklich zur marxistischen Ideologie als einer materialistisch-atheistischen Philosophie bekennen, aber sie ist »laizistisch und demokratisch, als solche nicht theistisch, nicht atheistisch, nicht anti-theistisch«, so daß es auch Katholiken möglich wäre, ihrem politischen Programm zuzustimmen. Auf der anderen Seite, so fährt der Brief fort, hätte die PCI die dogmatische Auffassung von Marxismus-Leninismus überwunden, den sie nur für ein »großes lebendiges Lehrkapitel« halte, für ein »entscheidendes Erbe«, aus dem es zu schöpfen gilt. Trotz dieser großzügigen Behauptung Berlinguers bleiben aber die Artikel im Statut der PCI, die die Ausbildung und ideologische Kontrolle der Mitglieder fordern (Artikel 5; 41b; 42f.). Es bleibt der »demokratische Zentralismus« in der PCI, der aus ihr eine von anderen »verschiedene Partei« macht. Bemerkenswert ist auch die andere Aussage im Brief Berlinguers, daß die Partei den Atheismus des Staates überwunden habe: »Wir sagen«, schreibt er, »daß wir für einen wirksam und absolut laizistischen Staat sind, daß wir wie gegen den Konfessionalismus, auch gegen den Atheismus des Staates sind; daß wir für die absolute Anerkennung der Religionsfreiheit sind.« Aber auch das ist nichts Neues. Die Revision des Urteils über die Religion in der PCI geht auf das Jahr 1962 zurück, mit der berühmten These des X. Kongresses, worin anerkannt wird, daß der Glaube nicht notwendig ein Hindernis für die Revolution sei, sondern ein Ansporn zum Aufbau einer neuen Gesellschaft werden könne. Weitere Etappen waren: die Rede Togliattis in Bergamo 1963, der »Dialogo in Prova« (Dialog in der Erprobung) von Marxisten und Katholiken aus Florenz 1964, die Rede Longos, des Parteisekretärs, über die Laizität des Staates und die Überwindung des atheistischen Staates auf dem XI. Kongreß der PCI 1966. Trotz allem, es bleibt der Zwiespalt: einerseits die unbestreitbare Tatsache, daß sich alle wirklich sozialistischen Staaten (mit Ausnahme Albaniens) zum laizistischen Staat und zur Religionsfreiheit bekennen, aber mit den Ergebnissen, die wir leider kennen. Auf der anderen Seite sieht Berlinguers Dokument, wie alle früheren über die Anerkennung des Nutzens der Religion, das Problem rein politisch. Deshalb bleibt die Grundfrage unbeantwortet: Ist die Religion für die Marxisten noch — ja oder nein — eine Entfremdung, ein Überbau, eine Projektion der wirtschaftlichen Basis? Wir verlangen von den Marxisten keine Wertung des Glaubens als eines religiösen Phänomens, das ist klar. Aber wir verlangen, daß die Religion in ihrer vopolitischen Realität betrachtet wird, als eine wesentliche Dimension des Gewissens und der menschlichen Wirklichkeit, des einzelnen und der Gesellschaft.

Schließlich ist eine dritte Aussage Berlinguers wichtig, aber noch äußerst zweideutig: über den Sinn des demokratischen Staates und die Auffassung von Pluralismus. Berlinguer behandelt diese Thematik im Zusammenhang mit dem heiklen Problem, wie es in Zukunft mit den privaten Fürsorge- und Bildungseinrichtungen

steht. Er gibt zu, daß hier und da Übergriffe der örtlichen Verwaltung den privaten Institutionen objektive Schwierigkeiten bereitet haben, aber, so versichert er, das sei nicht, um sie zu verfolgen oder aus sektierischem Geist geschehen, daran seien die Widersprüchlichkeiten schuld, die dem alten liberal-bürgerlichen Staat zu danken seien. Mag sein, aber diese alte Konzeption ersetzt die PCI heute durch eine neue vom demokratischen Staat: der demokratische und pluralistische Staat muß es als seine ureigene Aufgabe ansehen, die grundlegenden bürgerlichen und gesellschaftlichen Dienste demokratisch zu verwalten; deshalb besteht sein demokratischer Pluralismus darin: »innerhalb der vom Staat unterhaltenen schulischen, fürsorgerischen und gesundheitlichen Strukturen müssen die verschiedenen Kräfte mit ihrem ideellen und kulturellen Erbe voll und ganz eintreten und arbeiten können«, auch die der Katholiken und der kirchlichen Autorität. Die solcher Aussage zugrundeliegende totalitäre Auffassung vom Staat ist nur zu deutlich. Damit man von einem Pluralismus in einer kulturell komplexen und ideologisch pluralistischen Gesellschaft wie der unseren sprechen kann, reicht es nicht, die Pluralität in den staatlichen Institutionen zu garantieren. Man muß auch den privaten und freiwilligen Institutionen die Möglichkeit geben, neben den die Hauptlast tragenden staatlichen Einrichtungen auch ihren Beitrag zu leisten, nicht im Gegensatz dazu, sondern als notwendige Ergänzung, was übrigens auch unsere Verfassung im Auge hat.

Unabhängig vom Ausgang dieser Diskussion über diese heiklen und grundlegenden Punkte soll hier die Tatsache unterstrichen werden, daß zum ersten Mal innerhalb der PCI die marxistisch-leninistische Ideologie zur Diskussion gestellt ist, ein klares Symptom der Krise ihrer Kultur und ihrer Ideologie, die bis vor wenigen Jahren als monolithisch und unangreifbar angesehen wurde.

Die Krise des Marxismus ist so nur ein anderer Faktor der italienischen Krise von heute. Sie ist der Auftakt bemerkenswerter Dissonanzen, vor allem unter den Jugendlichen, in denen sie die Protestaktionen der außerparlamentarischen Linken und nicht weniger terroristischen Gruppen nährt, die sich in verschiedener Weise einem marxistisch-leninistischen Dogmatismus verbunden fühlen und die die ideologische Entwicklung der PCI als Verrat an der kommunistischen Sache ansehen.

Die Krise des Katholizismus

Wenn man von der Krise des Katholizismus spricht, dann meint man damit häufig fälschlicherweise die Krise des Glaubens und der religiösen Werte. Das Konzil aber hat hinreichend den Unterschied zwischen dem Glauben und der Kultur erklärt. Der Glaube ist keine Kultur. Zwischen beiden gibt es Unterschiede, die nicht aufeinander rückführbar sind. Der Glaube ist die freie Antwort des Menschen auf die göttliche Offenbarung. Er kann nicht auf eine zeitliche und rein innerweltliche Dimension des Menschen zurückgeführt werden; er setzt eine transzendente Dimension voraus. Die Kultur dagegen ist geschichtlich gebunden an die Zeit, sie unterliegt deswegen Einflüssen und Entstellungen. Sie ist nicht notwendig so, wie sie ist, und kann sich ändern in ihren Inhalten und Formen.

Aber wenn es wahr ist, daß der Glaube keine Kultur ist, so ist es auch wahr, daß er Kultur hervorbringen kann; er will das Licht der Offenbarung auf die Welt und Geschichte, in die Lebensgewohnheiten, die Mentalität, die Hierarchie der Werte umsetzen.

Die »katholische Kultur«, die sich heute in Italien in der Krise befindet, ist eine bestimmte »Umsetzung« des Glaubens in Begriffe des »Christentums«, das sich in unserem Land wegen einer Reihe schon erwähneter geschichtlicher, gesellschaftlicher und politischer Umstände länger als anderswo verwirklichen und überleben konnte. Es genügt daher zu unterstreichen, daß die Krise ihren Grund sowohl in dem Wandel der Kultur hat, den wir erleben, wie in den vertiefenden Aussagen des Konzils über die Beziehungen zwischen Kirche und Welt. Im einzelnen handelt es sich um die Anerkennung einer selbständigen irdischen Wirklichkeit, um die Aufwertung der Laien für den Aufbau der Gesellschaft und für das Leben der Kirche, um die Akzentuierung der geschichtlichen Dimension der Menschwerdung und des Heils. Das alles hat die alte »katholische Kultur« endgültig erledigt und die Christen zu einer außerordentlichen Anstrengung veranlaßt, sich für die Kultur einzusetzen, um das Evangelium wirksamer zu verkündigen und den Menschen verantwortungsbewußter zu fördern.

Angesichts dieser Krise haben einige italienische Katholiken zunächst ganz instinktiv und spontan reagiert: sie begaben sich in die Diaspora oder schufen neue Gettos oder verharreten passiv in einer mystischen Erwartung des Reiches Gottes.

Die Diaspora nahm verschiedene Formen an, aber die Grundthese ist in allen Fällen die gleiche. Die Kirche — so sagt man — muß sich jetzt selbst in die Welt hinein auflösen; sie muß darauf verzichten, sich in ihren traditionellen Institutionen darzustellen; ohne sich der Menschheit als sichtbares Modell der Einheit und Gemeinschaft aufdrängen zu wollen; sie muß sich im Gegenteil alle Sehnsüchte unserer Zeit zu eigen machen; sie muß das anonyme Christentum all derer aufwerten, die sich für die Befreiung der Unterdrückten schlagen; sie muß sich endgültig mit der Sache der Menschen identifizieren, ohne Adjektive, ohne besondere Botschaft von oben, in einer Neuinterpretation des Wortes Gottes ausgehend von der Geschichte und dem Kampf des Proletariats. Mit solchen Überlegungen haben Raniero La Valle und die anderen Katholiken den Schritt gerechtfertigt, mit dem sie sich am 20. Juni 1976 entschlossen, als Unabhängige auf der Liste der Kommunisten zu kandidieren.

Das Getto ist die Reaktion jener Katholiken, die es nicht fertigbringen, sich als Christen in der bürgerlichen Gesellschaft anders denn als Staat im Staat, als Partei unter Parteien zu verstehen, als eine Einheitskultur, die alle Christen umfaßt und sie von allen übrigen unterscheidet. Aus dem Glauben, so behauptet man, könne nur ein einziges Modell des Verhaltens abgeleitet werden, das für alle Gläubigen gültig ist, ein Modell der Gesellschaft — einer »christlichen« natürlich —, das sich als Alternative zu allen übrigen Entwürfen versteht. Der Vorwurf des Gettos wird gegen *Comunione e Liberazione* erhoben, eine katholische Bewegung, die im November 1969 in Mailand aus einer aufgelösten Gruppe der *Gioventù Studentesca* entstanden ist und sich aus Schüler- und Universitätskreisen rasch auf alle übrigen sozialen Schichten ausbreitete. Wahrscheinlich besteht die

Gefahr des Integralismus tatsächlich, wohl aber nur, weil man ungeschickt vorangeht, nicht weil man ihn theoretisch verträte. Die jüngste Entwicklung zeigt, daß die Grundsätze der Bewegung gut sind. Ebenso scheint in jüngster Zeit ein Reifungsprozeß eingesetzt zu haben, in dem sich die Bewegung klarer und deutlicher jeglicher Versuchung zum Integralismus widersetzt.

Die mystische Erwartung des Reiches Gottes ist eine ganz neue Erscheinung; sie hat ihren Ursprung in den Schriften einiger Autoren wie Gianni Baget-Bozzo und Italo Mancini. Sie setzt sich um in die Aufforderung an die Christen, ihre geistliche Wirklichkeit intensiver in einer Welt zu leben, die sie nicht versteht, in Erwartung, daß sich das eschatologische Vorhaben Gottes erfülle, daß sein Reich komme. Der Einsatz der Gläubigen und der Kirche besteht daher wesentlich im Zeugnis des Glaubens und des göttlichen Lebens inmitten einer Welt, die vor dem Ende der Zeiten nie geistlich sein kann. Deshalb hat für diese Auffassung eine politische oder parteipolitische Aktivität der Christen als solcher keinen Sinn. Das Band, das den Glauben mit dem Wirken in der Geschichte verbindet, kann nicht politische Aktivität sein, sondern allein Heiligkeit. Diese Meinung enthält zwar etwas Wahres, etwa wenn sie die parteipolitische Neutralität der Kirche oder die Autonomie der Laien in der Politik fordert, aber sie löst nicht die Probleme, die im täglichen Leben der Gläubigen durch die enge Verknüpfung von Verkündigung und menschlicher Selbstentfaltung, von Glaube und Geschichte, von Kirche und Welt entstehen. Die Passivität, die damit unweigerlich entstehende Teilnahmslosigkeit der Katholiken sind unannehmbar.

Diese Krise der »katholischen Kultur« mit der Aufsplitterung der Kräfte und den Meinungsverschiedenheiten, die dadurch unter den Katholiken entstanden sind, ist eine weitere Ursache und Wirkung der allgemeinen Krise, die das Land durchmacht.

Wir befinden uns also in Italien vor einem zerrissenen und gespaltenen sozialen Geflecht, das in ideologisierte starre Blöcke gespalten und in seiner Lebenskraft durch Gegensätze gelähmt ist. Welche Aussichten eröffnet eine solche Situation für die Wiedergeburt der italienischen Kirche, für den Beitrag der Katholiken zur Überwindung der Krise?

III. DIE INITIATIVEN DER KATHOLIKEN ZUR ÜBERWINDUNG DER KRISE

Der Kongreß »Verkündigung des Evangeliums und menschliche Entfaltung« (Rom 1976) kam in einem Augenblick der Gnade und des Lichts für die italienische Kirche. Er hat nicht nur irrige Lösungen zurückgewiesen, die von verschiedenen Seiten für die Krise der »katholischen Welt« angeboten wurden, er hat auch klar gezeigt, wie die Lehren des Konzils für den Aufbau der italienischen Kirche und für neue kulturelle Initiativen verwirklicht werden können, die die italienischen Katholiken heute als Beitrag zur Lösung der schwersten Krise ihres Landes ergreifen müssen.

Eine Kirche bauen für die neue Zeit.

Die erste Bedingung für einen wirksamen Beitrag der italienischen Kirche zur Lösung der Krise des Landes ist ihre innere Erneuerung. Die Kirche ist vor allem

die Wirklichkeit und das Geheimnis der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander. Ihre wesentliche und erste Aufgabe ist die Verkündigung und Verwirklichung des Heils. »Sie existiert, um zu verkündigen« (*Evangelii nuntiandi* 41). Alles ist daher auf diese Sendung ausgerichtet. Als Erstes und Dringendstes gilt es deshalb, das Selbstverständnis wiederzufinden; wahre Christen zu sein, wahre Christen zu bilden, Menschen mit einem tiefen Glauben und einem intensiven inneren Leben. Von dieser geistlichen Wiedergeburt im einzelnen und in den Gemeinden hängt in erster Linie die Möglichkeit ab, daß die italienische Kirche unter den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen ihre volle pastorale Freiheit, ihre prophetische Aufgabe wiederfindet, die es ihr erlauben, wirksam allen das Heil in Tod und Auferstehung Christi zu verkünden.

Neben der Notwendigkeit, das Selbstverständnis neu zu gewinnen, stehen zwei Aufgaben heute in Italien für den Aufbau der Kirche in einer neuen Zeit an.

In einem ersten Schritt muß die Aufgabe der Hierarchie im Schoß des Volkes Gottes wieder entdeckt werden. Die Hierarchie ist nach dem Willen Christi Fundament und Garant der Einheit im Glauben und in der kirchlichen Gemeinschaft. Wie schon von den Aposteln, so wollte Christus auch von den Bischöfen, ihren Nachfolgern, daß sie Hirten der Kirche seien, und »damit der Episkopat selbst immer und ungeteilt sei, hat er den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit eingesetzt« (*Lumen gentium* Nr. 18).

Gegenüber den verschiedenen und einander oft widersprechenden Deutungen des Evangeliums und des Konzils — wie es heute in der kirchlichen Gemeinschaft Italiens der Fall ist —, gegenüber den verschiedenen Ekklesiologien können ohne Verbindung mit dem Lehramt Wahrheit und Einheit nicht wieder gefestigt werden: »Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird« (*Dei Verbum* Nr. 10).

Gewiß, man soll sich hüten, die Aufgabe der Bischöfe absolut zu setzen, ihnen allein alle Verantwortung und alle Initiativen zuzuweisen und die rechtmäßige und notwendige Initiative der Laien und ihre ursprüngliche Verantwortung für das kirchliche Leben unterzubewerten. Aber man würde genauso die Verantwortung der Laien in zeitlichen Fragen verabsolutieren, wollte man die Lehr- und Hirtenautorität der Bischöfe auf besondere Gelegenheiten einer dialektischen Konfrontation oder eines Protests beschränken: »Ohne das Lehramt der Kirche, der die Apostel ihr eigenes Lehramt anvertraut haben und das deshalb nur das lehrt, was überliefert ist, ist die sichere Verbindung mit Christus in Frage gestellt« (Paul VI. *Paterna cum benevolentia* 8. 12. 74).

Einen zweiten, nicht länger aufschiebbaren Schritt muß die italienische Kirche tun. Auf ihn hat schon das Konzil hingewiesen, und der Kongreß von Rom hat ihn erneut klar herausgestellt: Es müssen auf Orts- und Nationalebene neue Strukturen kirchlicher Mitverantwortung und Zusammenarbeit in Italien geschaffen werden. Es müssen vor allem Koordination und Gemeinschaft gefunden werden, die das Verantwortungsbewußtsein aller Glieder der Kirche für das Wohl des Ganzen anspornen und fördern. Die Beiträge aller, auch der Geringsten, müssen darum beachtet werden, so daß jeder, der in der Kirche eine Stimme hat,

gehört wird und je nach Fähigkeit zur gemeinsamen Aufgabe der Verkündigung und des Dienstes mitarbeiten kann.

In diesem Sinn ist in der italienischen Kirche eine vernünftige »Demokratisierung« auf dem Hintergrund eines rechtmäßigen Pluralismus nötig, d. h. ein von gegenseitigem Respekt getragener und brüderlicher Dialog zwischen den einzelnen Gliedern der Kirche, so daß der reichen Vielfalt der Erfahrungen und der darin wirkenden Charismen Rechnung getragen wird. So heißt es in der Schlußresolution des römischen Kongresses: »In Liebe und ehrlichem Bemühen um gegenseitiges Verständnis als innerer Voraussetzung für das Leben jeder christlichen Gemeinde sollen die rechtmäßigen Unterschiede in Leben und Ausdruck des Glaubens akzeptiert werden, während in allen notwendigen Dingen die Einheit gewahrt bleibe« (Kongreßakten 337). Dann wird der Wunsch ausgedrückt, daß »sich alle kirchlichen Strukturen immer mehr für das Aufeinanderhören öffnen, für das Mitwirken, für das Gespräch, für die Gemeinsamkeit aller, die zum Volk Gottes gehören« (Kongreßakten 337).

Notwendig ist deswegen eine größere Teilnahme und Mitverantwortung der Laien am Leben der Kirche in kirchlichen Gruppen, Ortsgemeinden und auf nationaler Ebene. »Das Phänomen neuer Formen der Mitverantwortung und gesellschaftlicher Gruppierungen legt eine in kleine Gemeinschaften dezentralisierte Pastoral nahe, so daß sich alle Getauften bewußt werden, daß sie das erste Subjekt der Verkündigung sind und daß sie dazu auch die Möglichkeit haben« (Kongreßakten 238).

Mit anderen Worten: Zunächst das Konzil, dann der römische Kongreß halten es für nötig, daß in der Kirche jene Einheit im Pluralismus entsteht, die die Christen dann ins Leben der gesamten Menschheit einbringen sollen. Nur so wird, wie Christus selbst gelehrt hat, die Verkündigung des Heils glaubwürdig, die wir allen zu allen Zeiten und in allen Kulturen zu bringen haben. Durch das Zeugnis ihrer Einheit wird die Kirche sichtbares und wirksames Zeichen der Einheit unter den Menschen, Sauerteig der Erneuerung in einer zerrissenen und in den moralischen Grundsätzen gespaltenen Gesellschaft.

Die sittliche und gesellschaftliche Erneuerung des Landes.

Die zweite Orientierung, die der Kongreß von Rom den Katholiken und der Kirche gab, bezog sich auf ein neues kulturelles Engagement. Die Christen müssen sich bei ihrer eigenen Erneuerung auch der Krise ihres Landes stellen und sie, nicht in Furcht oder Mißtrauen, sondern in einer vom Evangelium bestimmten Unterscheidung, zu ihrer Sache machen, um einen Beitrag zu einer positiven Lösung zu leisten. Das fordert ein zweifaches Bemühen: erstens gilt es, jene menschlichen Werte zu suchen und fördern, die trotz allem in der allgemeinen Kulturkrise neu aufkommen und den Kern einer neuen Kultur mit ihren Anforderungen bilden. Zweitens muß die Initiative ergriffen werden, das zerrissene soziale Geflecht des Landes um diese und andere Werte herum zu erneuern. Dazu muß der durch die Krise in Verwirrung gebrachte vorpolitische kulturelle Raum schnell und mutig wieder recht orientiert werden.

An erster Stelle müssen also in der Krise der italienischen Gesellschaft die neu aufkommenden menschlichen Werte gefunden und gefördert werden. Es wäre eine unverzeihliche Kurzsichtigkeit zu übersehen, daß es heute in Italien, wie

übrigens in der ganzen Welt, eine tiefe Friedens- und Einheitsbewegung gibt. Es ist ein Weg voller Widersprüche, voller Hindernisse, voller Rückschläge und Widerstände. Aber das starke Verlangen nach Einheit und sozialem Frieden zeigt sich im Bewußtsein breiter Schichten. Es ist deshalb wichtig, sich Rechenschaft zu geben, daß nicht alles in der Krise des Landes negativ ist. Darin reifen menschliche Werte, die ein neues Zusammenleben festigen können: der hohe Wert der menschlichen Person, ihrer Würde und Freiheit, aufgrund deren der Mensch Wert erhält durch das, was er ist, nicht durch das, was er hat, und derentwegen sich auch bestreiten läßt, daß seine Gesamtentfaltung mit dem Besitz von materiellen Gütern und Geld zusammenfällt. Weiter: die Gleichheit unter den Menschen und der Geist der Solidarität, verstanden als Überwindung eines individualistischen Egoismus, als Altruismus, als Suche nach zwischenmenschlichen Beziehungen, vor allem zu den Leidenden, mit Bevorzugung der Armen, der Niedrigen, der Randexistenzen, in der Ablehnung jeder Form von Ungerechtigkeit, von Unterdrückung und Gewalt, von Frustrierung; die Auffassung von Macht als Dienst an der Gemeinschaft, die oft als Freiheit, zu kritisieren und Gegenvorschläge zu machen, auftritt, als Weigerung, rein passive Rollen zu übernehmen, von denen man nicht überzeugt ist, während man umgekehrt bereit ist, hochherzig mitzumachen und freiwillig Dienste für die Gesellschaft zu übernehmen; das Engagement, die strukturellen Ursachen für Unordnung, gesellschaftliche Konflikte und Kriege zu beseitigen.

Vom Glauben her läßt sich im Aufkommen dieser neuen kulturellen Problematik, die die klassischen Formen unseres Zusammenlebens gewaltig verändert, trotz aller Widersprüchlichkeiten und explosiven Probleme eine außerordentliche Öffnung zum Evangelium hin nicht übersehen. Das sagt auch Paul VI. in *Octogesima adveniens* Nr. 22: »Während der Fortschritt von Wissenschaft und Technik den äußeren Lebensbereich der Menschen gewaltig verändert hat und neue Denk- und Arbeitsformen wie auch neue Kontakte unter den Menschen brachte, machen sich unter diesen Lebensverhältnissen von heute immer deutlicher zwei Bestrebungen bemerkbar. Je mehr nämlich das allgemeine Wissen und die Bildung zunehmen, um so mehr machen sich diese beiden Ausdrucksformen der menschlichen Würde und Freiheit geltend: der Anspruch auf Gleichheit und der Anspruch auf Mitbestimmung.«

Die Katholiken sind darum ernstlich gefordert, jene Werte, die bezeugt und vorgelebt werden müssen, herauszufinden und zu fördern. Das ist ein Prozeß, der einen einzelnen Kulturbereich übersteigt, er erstreckt sich auf alle, und er öffnet einen neuen Raum für die moralische und gesellschaftliche Wiedergeburt des Landes auf der Grundlage einer Hierarchie von Werten, die vor der eigentlich politischen Praxis liegt und die schließlich den Bau eines gemeinsamen Hauses ermöglicht, in dem sich alle wohlfühlen, ohne daß sie dort Bürger der Klasse A oder B je nach Glauben oder politischer Ideologie sind.

Die Katholiken müssen die Initiative zum Aufbau des Landes in der Krise übernehmen, ohne sich irgend jemand aufzudrängen; sie dürfen diese Werte, für die die große Mehrheit der Italiener empfänglich ist, nur bezeugen und anbieten und müssen dabei Rücksicht nehmen auf den ideologischen und kulturellen Pluralismus, der heute eine feste Gegebenheit der italienischen Wirklichkeit ist.

Es geht also nicht darum, eine konfessionelle »christliche Gesellschaft« zu entwerfen, vielmehr sollen alle Menschen guten Willens eingeladen werden, ihre Anstrengungen und Ideen zum Aufbau eines gerechteren und brüderlichen bürgerlichen Zusammenlebens zu vereinen, um so im vorpolitischen kulturellen Raum das sittliche Gewebe aus den weithin anerkannten Werten wieder zu errichten. Dieser Aufbau kann und darf nicht zu einer Nivellierung der Weltanschauungen oder zum Ende des ideologischen Pluralismus führen. Er hat Sinn nur in dem Maß, als er aus einer reichen und vielfältigen Wirklichkeit entsteht, in der die gemeinsamen und einigenden Elemente aus dem Wettstreit verschiedener Komponenten entstehen. Auch jene Ideologien, die von einer christlichen Lebensauffassung her irrig sind, verdienen Achtung und Beachtung wegen der Menschen, die sich dazu bekennen, und auch wegen der konstruktiven Beiträge an Ideen und Kräften, die jede Denkrichtung und jede Wirksamkeit enthält. Im Klima der Polarisierung und des Gegeneinanders der Ideen, das heute die Zerrissenheit des sozialen Geflechts Italiens so dramatisch macht, gilt es einen vorpolitischen wesentlich »weltlichen« Raum zu schaffen, der über jedem Konfessionalismus, dem religiösen wie dem ideologischen, steht und der jeden kulturellen, konfessionellen und ideologischen Führungsanspruch zurückweist.

Dabei handelt es sich nicht um eine abstrakte und rein theoretische Diskussion. Die Wiederherstellung der italienischen Einheit auf der Grundlage gemeinsamer Werte muß an konkreten uns bedrängenden Themen und Problemen des täglichen Lebens geschehen: Familie, Welt der Arbeit, Beruf, Schule. Es handelt sich um einen Prozeß, der schon, wenigstens zum Teil, begonnen hat. Man denke nur an zwei jüngste Beispiele: das Zusammenstehen in der Frage der Schulbildung anlässlich der Wahlen für die Schulbezirke und in der Verteidigung des Lebens anlässlich der Diskussion um die Abtreibung. Über den unmittelbar politischen Ausgang hinaus, der im ersten Fall noch negativ sein kann, wie er im zweiten positiv war, ist es von Bedeutung, im Pluralismus der Ideologien und der Pläne, aber im gemeinsamen Festhalten an einigen tragenden, überdies in der Verfassung verankerten Werten die Einheit des Landes wieder herzustellen, die durch die Krise der traditionellen verschiedenen, die Führung beanspruchenden Weltanschauungen gefährdet und zerrissen ist.

Selbstverständlich stellt sich in dem Maß, als die Sammlung über die politischen Gruppierungen hinaus in den vorpolitischen Raum ausgreift, das Problem der Beziehung zwischen Gesellschaft und Parteien. Zwischen Kultur und Politik besteht ein enger Zusammenhang. Aber sie sind nicht die gleiche Sache. Gleiche Grundüberzeugungen können verschiedene politische Stellungnahmen inspirieren, und verschiedene Grundüberzeugungen können sich zu Aussagen gemeinsamer politischer Entscheidungen zusammenschließen. Im ersten Fall gefährdet die Pluralität verschiedener politischer Entscheidungen an sich nicht die Übereinstimmung in gemeinsamen Werten, im zweiten Fall gefährdet die Übereinstimmung mit diesen oder jenen politischen und programmatischen Entscheidungen an sich nicht die Treue zu sich selbst. Man soll deshalb den Parteien die politische Arbeit überlassen, den politischen Kampf, das mühselige Erarbeiten von Formeln und Programmen. Aber es bleibt ein weiter Raum der Kultur, der von den gesellschaftlichen Kräften zu besetzen und auszufüllen ist, vorpolitisch und wesentlich »welt-

lich« gegenüber allen Konfessionalismen. Deshalb wäre es heute in Italien die schwerste Versuchung, zu denken, daß eine politische Formel, mag sie auch noch so fein gesponnen sein, genüge, um die Krise zu lösen, die wesentlich kulturell ist. Eine politische Verständigung über ein unmittelbares Programm mag nötig und dringend sein. Aber sie hat nur Sinn und Aussicht, wenn gleichzeitig ein geistiger Klärungsprozeß und der moralische Wiederaufbau des Landes im vopolitischen Raum der Werte und Sinnggebung beginnt. Dieser Prozeß allein kann den Parteien und ihrem gemeinsamen Engagement zu einer neuen, wahrhaft menschlichen Gemeinsamkeit den nötigen geistigen und belebenden Rückhalt geben.

Die »Neugründung« der politischen Präsenz der italienischen Katholiken.

Das drängendste Problem ist deshalb für die italienischen Katholiken in der gegenwärtigen Krise, auf kultureller und gesellschaftlicher Ebene eine neue Ordnung zu erstellen, die nicht konfessionell oder klerikal ist, sondern »weltlich«. Es handelt sich also darum, die wahren menschlichen Werte in den irdischen Strukturen zu inkarnieren, ohne die Neuheit und besondere Art der evangelischen Botschaft zu gefährden, aber auch ohne die Strukturen zu sakralisieren. Das Fehlen einer Unterscheidung zwischen kultureller Ebene und Politik hat tatsächlich zu einer Identifizierung des religiösen Bekenntnisses mit der politischen Einstellung geführt; hat praktisch den Schutz der christlichen Werte der Macht einer Partei anvertraut. Die Folge war, daß die Politik, ohne es zu wollen, die Religion den Zielen und Interessen einer Partei dienstbar gemacht hat. Umgekehrt hat die Religion die politische Macht für ihre konfessionellen Ziele benutzt.

Darunter hat sowohl die Kirche wie die DC gelitten.

Darunter hat die Kirche gelitten, die sich den unausweichlichen Höhen und Tiefen der Politik und ihres Spiels ausgesetzt sah, dem unausweichlichen Parteienkampf um die Eroberung der Macht. So erlebte die Kirche die langsame und allmähliche Entfremdung der breiten Masse, vor allem der Arbeiter, die nicht einsehen konnten, daß ihr religiöses Leben notwendig in die politische Entscheidung für eine Partei mündete, gegen die sie Mißtrauen und Feindseligkeit hegten. Ein hoher Preis für die Seelsorge, und es endete meist damit, daß die Hierarchie die Glaubwürdigkeit für sich und ihre Interventionen verlor, die man als parteiisch oder raffiniert politisch ansah, auch wenn sie sich wesentlich mit Moral und Theologie befaßten (wie im Fall der Ehescheidung, der Abtreibung, der Sexualethik).

Darunter hat auch die DC gelitten; denn sie sah sich mit einer Aufgabe belastet, die nicht die ihre war: nämlich die kulturelle Abstinenz der Katholiken zu ersetzen. Selbstverständlich hat sie das nicht getan. So sah sie sich zunehmend der geistigen Inhalte entleert, und zwar in dem Maß, als die Katholiken, beruhigt durch die Präsenz einer starken Partei christlicher Prägung, aufhörten, sich mit der Kultur zu beschäftigen, neue Männer, neue Ideen, neue Programme hervorzubringen. Die Folge davon war, daß sich die DC einem politischen Pragmatismus überließ, der sie einer Logik der Macht und des Kampfes folgen ließ. So setzte sie sich unter anderem der Gefahr aus, nur im Schlepptau der neu entstehenden und der Tendenz nach hegemonialen Kulturen zu schwimmen.

Hier ist erneut auf den Unterschied zwischen der kulturellen und politischen Tätigkeit hinzuweisen, auch wenn beide selbstverständlich eng verbunden sind.

Einerseits müssen die Katholiken Gesellschaft und Kultur als ihre eigene Aufgabe ansehen — und sie können das niemand übertragen. Sie dürfen aus der christlichen Gemeinschaft nicht ein Getto, sondern müssen einen Ort der Begegnung machen, der für alle, die von Christus angezogen sind und ihm begegnen wollen, offen ist, wohin sie auch politisch und ideologisch gehören. Auf der anderen Seite muß die DC ihre volle Unabhängigkeit gegenüber der Kirche gewinnen (wobei natürlich die Ergebnisheit gegenüber dem Lehramt bestehen bleibt, wenn es gilt, verantwortlich in der Praxis die Lehre auf dem Hintergrund sachlicher Kenntnis zu vermitteln). Dabei muß den Laien die politische Entscheidung und der Partei die »Weltlichkeit« garantiert sein.

Unter der veränderten gesellschaftlichen Situation des Landes haben also die Katholiken ihre politische Präsenz — sie ist nicht nur rechtmäßig, sondern auch notwendig — zu überprüfen, und zwar in Übereinstimmung mit der Lehre des Konzils.

Mit anderen Worten: Nachdem das Konzil durch die tiefgehende Erneuerung der nachtridentinischen Ekklesiologie die Beziehung zwischen Glaube und Geschichte, zwischen Kirche und Welt neu überdacht hat, muß auch die Funktion einer Partei wie der DC überprüft werden, die in einem anderen religiösen Klima entstand und Erbin einer langen, so ganz anderen Tradition ist. Es geht nicht darum, die Vergangenheit zu verleugnen, die so reich ist an hochaktuellen Einsichten und vor allem noch so lebendig durch den hochherzigen Einsatz so vieler hervorragender Italiener und großer Christen, die sich für das Wohl unseres Landes verzehrt haben. Wohl aber handelt es sich darum, im Licht der konziliaren Lehre und in Weiterentwicklung von Gedanken Don Sturzos über eine nicht konfessionell gebundene Partei von Katholiken die neue Gestalt der DC als einer Partei christlicher Prägung in der veränderten Situation zu umreißen.

Es muß also grundsätzlich und in der Praxis die alte Konzeption einer »katholischen Partei« überwunden werden, die in der DC nur die natürliche politische Verlängerung der Kirche und der Katholiken sah und ihr als Aufgabe zusprach, in der Politik die religiösen Interessen zu repräsentieren und zu verteidigen, und die umgekehrt dafür die Unterstützung der Kirche empfing. In Wirklichkeit ist die DC nicht *die* Partei der Katholiken, sie will gar nicht die Repräsentation der Kirche und der Katholiken im politischen Leben sein, sie erbittet und sie erhält das Ja nicht aus religiösen Motiven.

Was will dann heute die DC sein? Es scheint, daß sich ihre Aufgabe heute so umreißen läßt:

— Die DC ist *eine* Partei von Katholiken, die nur jene Bürger — Katholiken oder Nichtkatholiken — repräsentiert, die ihr politisches Programm annehmen und ihr die Stimme auf Grund politischer Motive geben. Deshalb beansprucht die DC nicht, die einzige Partei zu sein, in der sich alle Katholiken erkennen und für die sie stimmen müssen, nur weil sie gläubig sind, auch wenn sie ganz anders politisch denken.

— Die DC ist eine Partei von Katholiken, die sich klar für den Charakter einer demokratischen, pluralistischen Volkspartei entschieden hat. Sie erbittet die Zustimmung auf Grund dieser Entscheidung. Es können sich also darin keine Katholiken finden, die politisch anders eingestellt sind.

— Die DC ist keine konfessionelle Partei, sondern eine »weltliche«. Ihr Existenzgrund ist politischer, nicht religiöser oder konfessioneller Art. Ihr Programm und ihre Ziele sind politisch, nicht religiös. Deshalb stehen ihre Entscheidungen und Alternativen, die ihre Führungsorgane selbständig und in eigener Verantwortung fassen, direkt und unmittelbar unter Motiven und Analysen politischer, nicht religiöser Art. Und dies nicht aus religiösem Agnostizismus, sondern weil die politische Ordnung selbständig ist, wie es auch der christliche Glaube dem zeitlichen Wirken zuschreibt und weil jede Form von Klerikalismus des politischen Lebens vermieden werden muß.

Die Beziehungen der DC zur Kirche und den Katholiken darf nicht privilegierter Art sein, als ob Kirche und Katholiken das Recht hätten, von der DC Entscheidungen und Haltungen zu fordern, die nicht so ausfielen, wenn sie die DC unabhängig getroffen hätte, und als ob die DC das Recht hätte, von der Kirche und den Katholiken Unterstützung bei der Wahl zu fordern. Wie immer das Urteil über die Vergangenheit ist, heute ist eine solche Bindung weder theologisch noch kulturell möglich. Sie hilft weder der Kirche, weil sie notwendig ihren geistigen Charakter und ihre Seelsorge kompromittiert, noch hilft sie der DC, weil man sie dazu verführte, mehr auf die Kirche und deren Institution zu vertrauen als auf die eigene starke politische Struktur. Das brächte das Risiko mit, die Partei abgetakelt und schwach zu finden, wie es in den letzten Jahren geschehen ist, als die Kirche im Anschluß an das Konzil immer mehr Distanz von der Politik nahm. Die DC, verwurzelt in der »katholischen Welt«, hat das höchste Interesse daran, deren Zustimmung zu bekommen, aber sie muß sie auf Grund einer wirksamen und von christlichen Werten getragenen Politik erhalten.

Deshalb muß die DC mit der gleichen Intensität, mit der sie auf ihrem weltlichen Charakter besteht, ihre Treue zu christlicher Prägung zu erkennen geben. Die DC ist eine weltliche Partei, aber von christlicher Prägung. Das bedeutet 1., daß sich die DC die christliche Sicht vom Menschen, von der Gesellschaft, von der Geschichte zu eigen macht, die sich aus den Evangelien und der Lehre der Kirche ergibt, vor allem aus den jüngsten konziliaren und päpstlichen Verlautbarungen (*Mater et Magistra*, *Pacem in terris*, *Gaudium et spes*, *Populorum progressio*, *Octogesima adveniens*, *De justitia in mundo*, *Evangelii nuntiandi*). 2. daß die DC die politische Tätigkeit ihrer Führer und Mitglieder, der Männer in der Regierung und in den örtlichen Verwaltungen von dieser Sicht her inspiriert, um so im politischen Leben ein Zeugnis der Rechtschaffenheit, des Geistes der Liebe und des selbstlosen Dienstes zum Wohl des Volkes, an erster Stelle der Armen und Notleidenden, zu geben. Schließlich muß die DC eine Politik machen, die sich an den großen Prinzipien orientiert, die der Glaube der irdischen Tätigkeit der Christen gibt. Aus dem Glauben kann zwar kein politisches Programm deduziert werden, trotzdem müssen und können ihm sowohl Kriterien und Weisungen für das Handeln wie einige große Prinzipien entnommen werden, die die Tätigkeit derer lenken, die katholisch sein und eine christliche Politik machen wollen. Diese Prinzipien sind weithin für alle Menschen guten Willens annehmbar.

Deshalb hat christliche Politik eben wegen des Wertes, den der Glaube Personen und Ideen zuschreibt, nicht das geringste mit Integralismus zu tun; sie

sucht bei unbedingter Treue zu den Prinzipien die Verbindung und Zusammenarbeit mit allen.

Damit aus der gegenwärtigen Wachstumskrise eine menschlichere Gesellschaft entstehe, ist der Beitrag einer Partei ausgesprochen christlicher Prägung notwendig, weil sie die übrigen Parteien dazu nötigt, sich über die Fundamente und die Art und Weise, wie ein voller Humanismus verwirklicht werden kann, klarzuwerden. Deshalb lehnt die DC jeden Integralismus ab, zugleich aber sucht sie ausdrücklich die Zusammenarbeit mit den anderen politischen Kräften verschiedener geistiger Herkunft. Sie stellt nur eine Bedingung: Achtung vor Geist und Methode der Demokratie und Gemeinsamkeit in grundlegenden Werten von Mensch und Gesellschaft.

Die italienischen Katholiken sind aus der geschichtlichen Verantwortung für ihr Land und wegen der geistigen Inspiration, deren Träger sie sind, angesichts des Zusammenbruchs vorfabrizierter Ideologien berufen, zusammen mit allen anderen Italienern die Initiative zu einer »neuen Kultur« zu ergreifen, der »Seele« einer neuen Zivilisation und einer italienischen Gesellschaft, die brüderlicher und gerechter ist.

Kirchliche Präsenz in Hörfunk und Fernsehen

Von Karl Forster

Das Thema der kirchlichen Präsenz in Hörfunk und Fernsehen hat — zumal für einen Theologen, der seit Jahren die Verantwortung eines Kirchenvertreters in Aufsichtsgremien öffentlich-rechtlicher Rundfunk- bzw. Fernsehanstalten trägt und außerdem auch gelegentlich als Autor kirchlicher Sendungen tätig wird — viele Fragedimensionen. Es wäre beispielsweise reizvoll, Ansätze zu einer Theologie der Kommunikation zusammenzutragen oder den besonderen Chancen der Medien Hörfunk und Fernsehen für die pastorale Verkündigungsaufgabe der Kirche theologisch nachzugehen. Auch ließen sich über die Rolle von Religion und Kirche im Rundfunk angesichts der neuen Aktualität der Sinnfrage in der Gesellschaft tiefgreifende theologische Überlegungen anstellen¹. Davon soll hier jedoch abgesehen werden. Der spezifische Aspekt, um den es hier geht, ist durch die jeweiligen Schnittpunkte im Zueinander von Staat, Gesellschaft und Kirche bestimmt. Gerade dieses Zueinander kann aber nicht ohne die besondere Berücksichtigung der vorhandenen oder anzustrebenden institutionellen Bedingungen eines solchen Ver-

¹ Vgl. dazu K. Lehmann, Die Funktion von Glaube und Kirche angesichts der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute. In: J. Krautscheidt/M. Marré (Hrsg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Bd. 11. Münster 1977, S. 9 — 29; K. Forster (Hrsg.), *Religiös ohne Kirche?* Topos-Taschenbuch 66. Mainz 1977, insbes. S. 52 — 64.

hältnisses angegangen werden. Institutionelle Bedingungen für das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Kirche in einem bestimmten Sachbereich werden nie ausschließlich oder auch nur überwiegend theologischer Natur sein. Vielmehr fordert schon die theologische Überlegung als solche die Einbeziehung rechtlicher, soziologischer, historischer, gegebenenfalls auch psychologischer und im besonderen Fall des Themas Rundfunk kommunikationstheoretischer Gesichtspunkte. Will der Theologe nicht in eine menschlich unbescheidene und wissenschaftlich fragwürdige Konkurrenz zu den genannten Wissenschaften treten, will er andererseits aber auch nicht für Theologie ausgeben, was tatsächlich zu einem erheblichen Teil durch das Zusammenspiel nichttheologischer Faktoren als gesellschaftliche Wirklichkeit oder rechtliche Ordnung konstituiert wird, so tut er gut daran, seinen Beitrag zum Beziehungsfeld Kirche und Rundfunk als einen primär kirchenpolitischen zu kennzeichnen.

Es soll also versucht werden, die Anwesenheit und die Wirksamkeit der Kirche als eines sozialen Systems in den Blick zu nehmen, nach den Beziehungen dieses Systems zur Gesellschaft und zur Institution Rundfunk zu fragen, die Bedingungen der spezifischen Wirksamkeit von Kirche und ihrer Kooperation mit anderen sozialen Systemen auszuleuchten. Dabei wird es unumgänglich sein, theologisch der Frage nachzugehen, wie sich das (gewissermaßen innere) theologische Selbstverständnis von Kirche zu der (gewissermaßen äußeren) soziologischen und juristischen Sicht der Kirche als »gesellschaftlich relevanter« Gruppe neben anderen gesellschaftlich relevanten Gruppen verhält². Es wird weiter notwendig sein, nach dem Beitrag der Kirche zur gesellschaftlichen Kommunikation, also zum umfassenden Aufgabenfeld des Rundfunks, zu fragen. Schließlich soll erörtert werden, welche Verantwortungsstrukturen in den Anstalten die Wirksamkeit der Kirche und anderer gesellschaftlich relevanter Gruppen überhaupt erst möglich machen, welche Strukturveränderungen erschwerend oder erleichternd wirken. Im Sinne eines Annex zu diesen drei Hauptüberlegungsfeldern soll dann wenigstens knapp noch das Problem angegangen werden, ob eine grundlegende Veränderung der rechtlichen und organisatorischen Strukturen des Rundfunks zu Hoffnungen für eine Verbesserung der Bedingungen kirchlicher Präsenz berechtigen kann.

Da in allen diesen Fragen die Kirche angesprochen wird, wenn auch einmal mehr von der Kirche als Institution, das anderemal mehr von einzelnen die Rede ist, die im kirchlichen Auftrag oder eigenständig aus ihrem persönlichen Glauben und aus ihrer christlichen Verantwortung handeln, muß selbstverständlich immer wieder nach theologischen Handlungs- und Entscheidungskriterien Ausschau gehalten werden. Da es andererseits aber um organisatorische und rechtliche Ordnungsprobleme, um gesellschaftliche Kommunikation und um Verantwortungs-

² Der Terminus »gesellschaftlich relevante Gruppe« (bzw. Kraft) ist aus dem Urteil des BVerfG v. 28. 2. 1961 hergeleitet (BVerfGE 12, S. 262). Daß die Kirche in der Sicht des BVerfG den gesellschaftlichen Kräften bzw. Gruppen zuzurechnen ist, geht u. a. daraus hervor, daß im gleichen Urteil an anderer Stelle von den damals bestehenden Rundfunkanstalten gesagt wird: »... ihre kollegialen Organe sind faktisch in angemessenem Verhältnis aus Repräsentanten aller bedeutsamen politischen, weltanschaulichen und gesellschaftlichen Gruppen zusammengesetzt . . .« (BVerfGE 12, S. 261 f.). Das BVerfG gebraucht also den Begriff gesellschaftlich relevante Gruppen bzw. Kräfte als Sammelbegriff für die bedeutsamen politischen, weltanschaulichen und gesellschaftlichen Gruppen.

strukturen öffentlich-rechtlicher Institutionen in einer pluralistischen Gesellschaft geht, werden sich die Überlegungen ebenso an den verfassungsrechtlichen Normativbedingungen für die Rundfunkorganisation orientieren und die ihnen zugrundeliegenden Maximen beachten müssen. Jeder wesentliche Innovationsgedanke zum Organisatorischen und Funktionalen wird zugleich als Anfrage an die Medienexperten nach seiner Praktikabilität und als Anfrage an die Verfassungsrechtler nach seiner Zulässigkeit in der Rechtsordnung des Staates zu verstehen sein. Der so angeregte Dialog zwischen rundfunk- oder kirchenpolitischen Überlegungen einerseits, verfassungsrechtlichen Bedingungen andererseits wird sich aber auch der Frage zuwenden müssen, wo die faktische Entwicklung eines im Ursprung verfassungskonformen Systems nicht nur zu einer Einengung in der Teilnahme gesellschaftlich relevanter Gruppen an der gesellschaftlichen Kommunikation, sondern auch zur Beeinträchtigung verfassungsrechtlicher Grundlagen führen kann.

1. Zum theologischen Selbstverständnis der Kirche und zur Sicht der Kirche als «gesellschaftlich relevanter Gruppe»

1. Wenn nach der Präsenz der Kirche in Hörfunk und Fernsehen gefragt wird — und zwar in dem doppelten Sinn organisatorisch-struktureller und programmgestaltender bzw. am Programm beteiligter Präsenz —, dann ist vorab nach den Konturen des Subjekts zu fragen, von dessen Präsenz in den beiden Medien die Rede sein soll. Wie versteht die Kirche sich in solchem Zusammenhang selbst? Die Beantwortung soll nicht von irgendeiner theologischen Ekklesiologie ausgehen, sondern von zwei Grundaussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche heißt es: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit³.« Im Anschluß an Cyprian wird dort weiter gesagt, die ganze Kirche erscheine als »das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk⁴.« In der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute erklärt das Konzil vor allem hinsichtlich des kirchlichen Dienstes an menschlichen Werten, es solle »klarer in Erscheinung treten, daß das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, in gegenseitigem Dienst stehen, so daß die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist⁵.« Im gleichen Dokument sagt das Konzil: »So geht denn diese Kirche, zugleich sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft, den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt und ist gewissermaßen der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft⁶.«

Für eine theologische Sicht der Kirche sind ihr Heildienst und ihr Weltdienst nicht voneinander zu trennen, so sehr auch für die beiden Bereiche kirchlicher

³ Vat. II., Dogm. Konst. *Lumen Gentium*, art. 1.

⁴ A. a. O., art. 4.

⁵ Vat. II., Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, art. 11.

⁶ A. a. O., art. 40.

Wirksamkeit die Methoden und Handlungskriterien voneinander zu unterscheiden sind. Wo es um die Verkündigung des Evangeliums, um die Feier der kirchlichen Liturgie, um die ethischen und sozialen Imperative des Glaubens geht, sind für die Kirche selbst die in Jesus Christus geschehene Offenbarung Gottes, die der ganzen Kirche von Christus gegebene und vom Wirken des Geistes getragene Sendung, die darin begründete besondere Verantwortung des kirchlichen Amtes verpflichtende Maßstäbe. Wo es um die Solidarität mit den Fragen, Aufgaben und Sorgen aller Menschen in den verschiedenen weltlichen Kulturbereichen geht, sind die Orientierung an der Eigengesetzlichkeit solcher Sachbereiche und die Eigenständigkeit der im Gewissen verantworteten Entscheidungen der einzelnen maßgebend. Obwohl sich die Pastoralkonstitution des Konzils immer wieder zur Wahrheit, Gutheit und Ordnung der geschaffenen Dinge und zur breiten Möglichkeit einer Kooperation mit allen Menschen guten Willens bekennt, weist sie dennoch immer wieder auch auf die Wirklichkeit der Schuld in der menschlichen Geschichte, auf die Erfahrung des Kreuzes und auf die Bedeutung des Glaubens für die Klärung der inneren Gesetzmäßigkeiten des Geschaffenen hin⁷. Daß ein Konzil in einem eigenen Dokument vom Dienst an der Welt und an der Gesellschaft handelt, zeigt unmißverständlich, wie sich für das theologische Selbstverständnis von Kirche der Dienst am Heil im Weltdienst bewähren muß. Daß die Pastoralkonstitution gerade im Zusammenhang ihrer Aussagen zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten über das von der Sünde verderbte menschliche Schaffen und über das im Ostergeheimnis zur Vollendung geführte menschliche Schaffen handelt⁸, zeigt, wie der Rückbezug auf Jesus Christus, sein Evangelium und das in der Kirche vermittelte Heil für die Identität christlichen Weltdienstes unverzichtbar ist.

2. Im Sinne des Urteils des Bundesverfassungsgerichts vom 28. 2. 1961 und der in ihm als verfassungskonform bestätigten Gesetze⁹ hat die Kirche im Rundfunk sowohl hinsichtlich ihres Zuwortkommens im Programm wie hinsichtlich ihrer Beteiligung an den kollegialen Organen der für die Veranstaltung von Rundfunktendungen geschaffenen juristischen Personen die Rechte und Pflichten einer gesellschaftlich bedeutsamen Kraft bzw. einer gesellschaftlich bedeutsamen Gruppe. Kann sich Kirche von ihrem theologischen Selbstverständnis her in diese Organisationsstruktur einfügen, kann sie ihren Platz im Kreis der gesellschaftlich relevanten Gruppen ausfüllen, und — wenn ja — in welcher Weise? Daß es sich bei der Kirche um eine bedeutsame Kraft oder Gruppe in der Gesellschaft han-

⁷ A. a. O., art. 36.

⁸ A. a. O., art. 37 f.

⁹ In allen 1961 auf der Grundlage von Gesetzen bzw. Staatsverträgen bestehenden Rundfunkanstalten sind die Kirchen in Aufsichtsgremien neben anderen gesellschaftlichen Gruppen vertreten, wenn es auch im Falle der NDR und des WDR infolge der Regelung der Wahlen zum Rundfunkrat und infolge der Kompetenzverteilung zwischen Rundfunkrat und Verwaltungsrat höchst fragwürdig ist, ob dort die Repräsentanten der gesellschaftlichen Gruppen im Sinne des BVerfG die Macht haben, »die für die Programmgestaltung maßgeblichen oder mitentscheidenden Kräfte darauf zu kontrollieren und dahin zu korrigieren, daß den im Gesetz genannten Grundsätzen für eine angemessene anteilige Heranziehung aller am Rundfunk Interessierten Genüge getan wird« (vgl. BVerfGE 12, S. 262). In der Mehrzahl der Rundfunkgesetze bzw. Staatsverträge ist auch ein Recht der Kirchen auf angemessene Sendezeiten festgelegt.

delt, steht wohl außer Zweifel. Das folgt nicht nur aus der Zahl der ihr angehörenden Mitglieder, sondern auch aus der Besonderheit ihres Dienstes an den Menschen und an der Gesellschaft insgesamt. Das Echo dieser oder jener kirchlichen Äußerung mag in der Gesellschaft und selbst bei den Mitgliedern der Kirche unterschiedlich stark sein. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß der Kirche eine wesentliche Rolle vor allem dort zukommt, wo Fragen einer letzten Sinngebung des Lebens gestellt sind, wo religiöse Vollzüge und ethische Wertmaßstäbe gemeint sind. Gerade in diesen Lebensbereichen greift die Relevanz des kirchlich Gesagten und Gelebten weit über die tätig am gemeindlichen Leben Beteiligten hinaus — einmal durch das oft unbewußte säkularisierte Fortwirken ursprünglich christlicher Motive, zum anderen aber auch durch mannigfache Teilidentifikationen von der Kirche distanziert lebender Menschen¹⁰. Da viele dieser Werte und Vollzüge losgelöst vom Gesamt des christlichen Lebensvollzugs in der Gemeinschaft der Kirche erheblich an Beständigkeit einbüßen, andererseits aber zumindest ein nicht geringer Teil solcher Einstellungen auch außerhalb der tätigen Teilnahme am kirchlichen Leben erwünscht ist, kommt der Kirche auch unter diesem Gesichtspunkt eine große — wenn auch nicht immer gerne zugegebene — Bedeutung für das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen zu. Soweit einer Mitwirkung der Kirche im Rundfunk entgegengetreten wird, geschieht dies auch nicht durch die Leugnung vorhandener gesellschaftlicher Relevanz, sondern durch den Versuch, den spezifisch kirchlichen Beitrag aus dem Rundfunk zu verbannen¹¹. Hinter solchen Tendenzen kann sich nur die Zielvorstellung eines völligen Abdrängens der Sinnfragen, des Ethischen und des Religiösen aus dem öffentlichen in den privaten Bereich oder der totalitäre Machtanspruch alternativer Weltanschauungen verbergen.

Die Argumente, die dafür sprechen, die Kirchen auch weiterhin als gesellschaftlich relevante Gruppen anzusehen, könnten aber nun gerade dazu angetan sein,

¹⁰ Vgl. dazu K. Forster (Hrsg.), *Religiös ohne Kirche?*, S. 16 — 33.

¹¹ So wurde in den 1973 von einem Sonderausschuß der FDP unter dem Vorsitz von Frau Lieselotte Funke erarbeiteten Thesen zum Verhältnis von Staat und Kirche gefordert: »Die Vertretung der Kirchen wie anderer gesellschaftlicher Gruppen in öffentlichen Gremien (z. B. Rundfunkräte, Schulausschüsse, Jugend- und Sozialausschüsse, Hearings u. a.) ist daraufhin zu überprüfen, wieweit sie der Funktion der Verbände für den jeweiligen Bereich entspricht. Sie muß innerverbandlich demokratisch legitimiert sein. — Das Darstellungsrecht der Kirchen in den öffentlich-rechtlichen Rundfunk- und Fernsehanstalten durch kircheneigene Sendungen ist dem Darstellungsrecht anderer gesellschaftlich relevanter Gruppen gleichzustellen.« Die These zielt im Ergebnis darauf ab, daß nicht mehr Kirche, sondern ein auf das Maß gesellschaftlicher Interessenvertretung reduziertes Sozialgebilde im Rundfunk präsent sein soll. Hier handelt es sich nur um die folgerichtige Parallele zu der in denselben Thesen erhobenen Forderung, die theologischen Fakultäten in religionswissenschaftliche Fachbereiche umzuwandeln. Wenn es um die Thesen des Sonderausschusses der FDP auch still geworden ist, so bleibt doch zu beachten, daß in den vom 24. ordentlichen Bundesparteitag 1973 der FDP beschlossenen und bis heute gültigen Wiesbadener Leitlinien liberaler Medienpolitik die Forderung enthalten ist: »Die Vertreter der gesellschaftlich relevanten Gruppen müssen von Parteitagungen vergleichbaren eigenen Versammlungen entsprechend dem im Parteiengesetz festgelegten demokratischen Verfahren gewählt werden.« Es wäre sicher verfehlt, aus dieser Forderung nur eine formale Zielsetzung hinsichtlich des Modus der Entsendung von Repräsentanten zu entnehmen.

theologische Zweifel auszulösen, ob es sich die Kirche von ihrem Selbstverständnis her zumuten darf, als gesellschaftlich relevante Gruppe unter anderen gesellschaftlich relevanten Gruppen wirksam zu werden. Angesichts einer solchen Fragestellung wird man zunächst bedenken müssen, daß die einschlägigen Formulierungen im Urteil des Bundesverfassungsgerichts¹² weder eine rechtliche Definition noch die Findung eines erschöpfenden definitorischen Gattungsbegriffes für jene Organisationen und sozialen Systeme im Auge haben, deren Funktion im Rundfunksystem angesprochen ist. Zum anderen wird zu beachten sein, daß die »sichtbare Versammlung« Kirche, die in der Gesellschaft lebt und mit dieser Gesellschaft aus der eigenen Sendung und Aufgabe heraus im Dialog und in Kooperation stehen muß, nicht ohne Verletzung der Religionsfreiheit von Menschen außerhalb der Kirche, vom Staat oder von der Gesellschaft als ganzer erwarten kann, auch als »geistliche Gemeinschaft« im eigentlichen Sinne des Wortes verstanden zu werden. Die Kirche wird freilich nicht darauf verzichten können, daß sie – ebenso wie alle anderen gesellschaftlichen Kräfte und Gruppen – die ihr eigene letzte Motivation gesellschaftlichen Handelns, in ihrem Fall den Transzendenzbezug auf Gott und Jesus Christus, in das Zusammenwirken mit anderen Gruppen und in ihre Selbstdarstellung in den Kommunikationsmitteln mit einbringt. Die Kirche muß sich hier wie im Gesamt ihres Wirkens in einer pluralistischen Gesellschaft als Gruppe unter Gruppen verstehen lassen. Sie muß sich zugleich in dieser Rolle als geistliche Gemeinschaft verwirklichen. Daß dies möglich wird, ist ein unverzichtbarer Anspruch der Religionsfreiheit. Daß es Tatsache wird, stellt die in solcher Rolle von Relativismus, Pragmatismus und Utilitarismus angefochtene Kirche vor immer neue ethische und geistliche Ansprüche. Sie darf von der Umwelt nicht in die Dimension einer Lobby wirtschaftlicher oder sonstiger partikularer Interessenvertretung, auch nicht in die einer sozialen Dienstleistungsinstitution gepreßt werden. Sie darf sich aber auch selbst nicht auf den Stil oder die Methoden solcher Repräsentanz zurückziehen¹³.

3. Die Kirche kann in ihrem eigenen theologischen Selbstverständnis und in ihrer Rolle als gesellschaftlich relevante Gruppe im Kommunikationsgeschehen nicht daran vorbeisehen, daß gegenwärtig Sinnantworten für das menschliche Leben und für die gesellschaftliche Kooperation, Wertkriterien für das menschliche Zusammenleben und für die staatliche Ordnung, auch religiöse Erlebnisse und Erfahrungen mit einer neuen Dringlichkeit gesucht werden¹⁴. Zu einem nicht geringen Teil hängt auch die Reideologisierungswelle, die eine vorausgegangene Tendenz zur weitgehenden Entideologisierung des Politischen abgelöst hat, mit diesen Entwicklungen zusammen¹⁵. Es ist gefährlich, solche Entwicklungen naiv und übereilt als Anzeichen für einen neu anbrechenden Kairos der Kirche zu deuten. Dennoch ist die Kirche durch diese Entwicklungen in einer doppelten Weise ge-

¹² BVerfGE 12, S. 262.

¹³ Vgl. dazu K. Lehmann, a. a. O., S. 24 ff.

¹⁴ Vgl. K. Forster (Hrsg.), *Religiös ohne Kirche?*, S. 23 – 31.

¹⁵ Vgl. G. Schmidtchen, *Religiöse Legitimation im politischen Verhalten*. In: A. Rauscher (Hrsg.), *Kirche-Politik-Parteien*. Köln 1974, S. 57 – 103; K. Forster, *Kirche und Politik – Zur Frage der Äquidistanz zwischen Kirche und Parteien*, ebd., S. 155 – 182; ders., *Gründe und Entwicklungsalternativen für eine kirchendistanzierte Religiosität*. In dieser Zeitschrift 6/77, S. 540 – 555.

fordert: Einmal erfährt der an Jesus Christus Glaubende und in der Kirche Lebende in seinem gläubigen Dasein Antwort auf die bedrängenden Sinnfragen. Er sieht verbindliche Wertkategorien und unaufhebbare ethische Ansprüche. Er überschreitet sein eigenes Dasein und die geschichtlichen Formen des kirchlichen Zusammenlebens auf die Begegnung mit Jesus Christus, auf das Leben aus Gottes Geist und auf die Geborgenheit bei Gott, dem Vater hin. Gerade dieser Vollzug der Selbstüberschreitung, des Hörens auf Gottes Offenbarung, des Sichbeschenkenlassens von dem über allem Machbaren und Manipulierbaren jenseitigen Gott gibt ihm aber auch kritische Maßstäbe gegenüber allem manipulativen Scheinsinn, aller individualistischen oder kollektivistischen Eigenmächtigkeit in Wertsetzungen, aller Pseudoreligiosität. Daß Kirche ihren Transzendenzbezug lebt und bezeugt, ist somit nicht nur für die Erfüllung ihres eigenen Auftrags unverzichtbar¹⁶. Daß dies innerhalb der pluralistischen Gesellschaft geschieht — ohne daß Außenstehende zum Mitvollzug gezwungen werden —, sichert für alle eine letzte und unverzichtbare Dimension menschlicher Freiheit. Wo immer wahre Transzendenzbezüge in der Öffentlichkeit der Gesellschaft nicht mehr möglich sind, ist schon die Entwicklung zur Einebnung aller Sinnfragen oder zur totalitären Herrschaft einer Ideologie im Gange¹⁷.

4. Die Teilnahme am kommunikativen Gespräch einer pluralistischen Gesellschaft verpflichtet die Kirche wie alle gesellschaftlichen Gruppen zur Toleranz und zum Bemühen um Ausgleich und verantwortbare Kompromisse. Eine solche Situation muß den Blick schärfen für mögliche und notwendige Unterscheidungen zwischen unabdingbaren ethischen Verpflichtungen und strafrechtlichen Sanktionen der staatlichen Gesetzgebung, auch für die möglichen Differenzen zwischen einem in der Gesellschaft insgesamt bestehenden Wertkonsens und unbedingt verpflichtenden Anrufen aus dem Evangelium, nicht zuletzt auch für die Möglichkeit, daß vor dem einen Evangelium und in der einen Kirche für unterschiedliche Situationsbeurteilungen voneinander abweichende Imperative des konkreten Handelns oder Verhaltens gesehen werden können. Alle diese Erfahrungen, die letztlich Konkretisierungen der Glaubens-, Religions- und Gewissensfreiheit sind, dürfen aber die Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft nicht dazu verleiten, die wohl zu unterscheidenden, aber niemals zu trennenden Bereiche von Glaube und Ethos völlig auseinanderzutreten und einen ethischen Indifferentismus Platz greifen zu lassen. Damit würde nicht nur das »Tun der Wahrheit« (Joh 3, 21) verweigert, es würde auch ein wesentlicher Dienst an der Meinungs- und Urteilsbildung in der Gesellschaft unterlassen. Der kognitive und psychische Streß, der im Men-

¹⁶ Vgl. Vat. II., Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, art. 76: »Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person . . . Indem sie nämlich die Wahrheit des Evangeliums verkündet und alle Bereiche menschlichen Handelns durch ihre Lehre und das Zeugnis der Christen erhellt, achtet und fördert sie auch die politische Freiheit der Bürger und ihre Verantwortlichkeit.«

¹⁷ Die Erfahrungen im Bereich der Herrschaft neuzeitlicher totalitärer Systeme zeigen, daß die Ermöglichung religiöser und kirchlicher Vollzüge in der Öffentlichkeit immer auch einen wenigstens minimalen Freiraum menschlicher Entfaltung bedingt, während die vollständige Eliminierung des Religiösen aus der Öffentlichkeit ein sicheres Symptom für die Beseitigung auch solcher Restzonen menschlicher Freiheit ist.

schen aus dem ungeordneten Nebeneinander verschiedener Bezüge, Loyalitäten und Verpflichtungen, aus der Segmentierung seines eigenen Daseins entsteht, würde weiter verstärkt¹⁸. Die Wahrscheinlichkeit einer vereinfachenden Reduktion auf simple ideologische Orientierungs- und Wertungssysteme würde gesteigert¹⁹. Die Kirche kann in ihrer Teilnahme am Gespräch einer pluralistischen Gesellschaft, in ihrer Mitverantwortung für Kommunikationssysteme nicht anders als in voller Respektierung der menschlichen Freiheit und mit angestrengtem Bemühen um sprachliche Verständigung und inhaltlichen Konsens von einer in objektiven Werten, letztlich in Gottes Ordnung, begründeten ethischen Verantwortung auszugehen und sich im Dialog mit den anderen gesellschaftlichen Kräften um eine möglichst weitgehende Erkenntnis und Anerkennung von Werten zu bemühen.

II. Gesellschaftliche Kommunikation — Aufgabe von Hörfunk und Fernsehen, kirchlicher Beitrag heute

5. Im Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. 2. 1961 heißt es: »Art. 5 GG verlangt jedenfalls, daß dieses moderne Instrument der Meinungsbildung (der Rundfunk, d. Verf.) weder dem Staat noch einer gesellschaftlichen Gruppe ausgeliefert wird. Die Veranstalter von Rundfunkdarbietungen müssen also so organisiert werden, daß alle in Betracht kommenden Kräfte in ihren Organen Einfluß haben und im Gesamtprogramm zu Wort kommen können, und daß für den Inhalt des Gesamtprogramms Leitgrundsätze verbindlich sind, die ein Mindestmaß von inhaltlicher Ausgewogenheit, Sachlichkeit und gegenseitiger Achtung gewährleisten²⁰.« Daß sich Hörfunk und Fernsehen nicht in der Hand des Staates befinden sollen und daß es der notwendigen publizistischen und künstlerischen Freiheit unzutraglich ist, wenn die Kontrolle über diese Medien bei den Organen des Staates angesiedelt wird, heben auch kirchliche Verlautbarungen wiederholt hervor. In der Verlautbarung der Fuldaer Bischofskonferenz 1955 zur Rundfunkgesetzgebung in Deutschland wird gesagt: »Nicht der Staat ist in erster Linie berufen, kulturelle Arbeit zu leisten; er soll sie schützen, anregen und fördern, unter Anerkennung des Subsidiaritätsprinzips auch Aufgaben übernehmen, im übrigen aber . . . weise Zurückhaltung üben und Freiheit lassen.«²¹ Die Enzyklika *Miranda prorsus* aus dem Jahr 1957 warnt vor einer einseitigen politischen wie vor einer einseitigen wirtschaftlichen Nutzung der Kommunikationsmedien, wenn sie ausführt: »Der christlichen Lehre und dem hohen Zweck der genannten publizistischen Mittel widerspricht jedoch die Einstellung aller, die diese Erfindung

¹⁸ Vgl. dazu G. Schmidtchen, Katholiken im Konflikt. In: K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Freiburg/Basel/Wien 1973, S. 164 bis 184.

¹⁹ Vgl. K. Forster (Hrsg.), Religiös ohne Kirche?, S. 27 — 31; ders., Gründe und Entwicklungsalternativen . . ., S. 551 ff.

²⁰ BVerfGE 12, S. 262 f.

²¹ Verlautbarung der Fuldaer Bischofskonferenz 1955 zur Rundfunkgesetzgebung in Deutschland. In: K. Becker/K. A. Siegel (Hrsg.), 2. Beiheft zum Werkbuch Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche, Frankfurt 1958, S. 58.

lediglich in den Dienst der Politik und ihrer Propaganda oder des wirtschaftlichen Fortschritts stellen wollen, also diesen hochwertigen Gegenstand nur unter rein kommerziellen Gesichtspunkten betrachten²².« Ähnliche Gedanken finden sich im Dekret *Inter mirifica* des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der nachkonziliaren Pastoralinstruktion *Communio et progressio*.

Schon unter rechtlichen Gesichtspunkten muß heute die Frage gestellt werden, ob von der für das Urteil des Bundesverfassungsgerichts maßgebenden Gesamtkonzeption der Rundfunkorganisation her politische Parteien undifferenziert den gesellschaftlichen Kräften oder Gruppen zuzurechnen sind oder ob nicht vielmehr die starke Orientierung der politischen Parteien auf die staatliche Willens- und auf die parlamentarische Mehrheitsbildung sie im Sinne der verfassungsrechtlichen Grundkonzeption des Rundfunks nahe an die Staatsgewalt heranrücken. Das Problem verschärft sich, wenn man über formal rechtliche Gesichtspunkte hinaus die Begründung der Unabhängigkeit des Rundfunks von Staatsorganen und die Nähe der jeweiligen parteipolitischen Mehrheiten zur Regierung mit bedenkt. Sicher spielen dabei auch quantitative Relationen eine Rolle. Es kann kein Zweifel sein, daß die in einer Reihe von Anstalten sehr starke, in den Verwaltungsräten der auf Staatsverträgen beruhenden Anstalten sogar überwiegende Mitgliedschaft von Politikern aus Regierungen und Parlamenten in den Aufsichtsorganen der dem Gebot der Staatsfreiheit zugrundeliegenden Abwehr einer einseitigen Politisierung des Rundfunks widerspricht. Noch schwerwiegender ist die Abhängigkeit der Vertreter gesellschaftlich relevanter Gruppen, wenn diese nicht von den Gruppen selbst, sondern von den Parlamentsfraktionen bestimmt werden²³. Die Kirchen haben sich wiederholt – bisher ohne Erfolg – gegen eine solche Praxis gewandt. Unter kirchlichen Gesichtspunkten ist in diesem Zusammenhang auch der Umstand hervorzuheben, daß die Dominanz der politischen Parteien in den Aufsichtsgremien nicht nur eine für den Rundfunk unzuträgliche Nähe zu parlamentarischen Mehrheiten oder Regierungen, sondern auch eine sachliche Einseitigkeit der Kriterien für die kontrollierende und korrigierende Funktion der Gremien herbeiführt. Auch dort, wo der Anteil von Parlamentariern nicht überwiegend, aber beträchtlich ist, werden ungleich öfter politische als etwa publizistische, ethische, pädagogische, psychologische oder gar künstlerische Maßstäbe an das Programm angelegt. Der Sorgfalt bei der Kontrolle einer gerechten Berücksichtigung der politischen Parteien im Programm steht in der Regel keine auch nur annähernd vergleichbare Sorgfalt hinsichtlich der Berücksichtigung sonstiger gesellschaftlicher Kräfte gegenüber.

²² Pius XII., Enz. *Miranda prorsus* v. 8. 9. 1957 (AAS XLIX, 765 — 805), I, 4.

²³ Der Staatsvertrag über den NDR v. 16. 2. 1955 bestimmt in § 8, Abs. 2: »Die gesetzgebenden Körperschaften der Länder wählen nach den Grundsätzen der Verhältniswahl die Mitglieder des Rundfunkrats, und zwar die gesetzgebende Körperschaft des Landes Niedersachsen 12 Mitglieder, des Landes Schleswig-Holstein 6 Mitglieder und der Freien und Hansestadt Hamburg 6 Mitglieder auf die Dauer von 5 Jahren.« Das Gesetz über den WDR v. 25. 2. 1954 bestimmt in § 8, Abs. 2: »Der Landtag wählt nach den Grundsätzen der Verhältniswahl die Mitglieder des Rundfunkrats und je einen Stellvertreter auf die Dauer von fünf Jahren.« In der Praxis führen diese gesetzlichen Regelungen dazu, daß Repräsentanten gesellschaftlich relevanter Gruppen nur dann im Rundfunkrat mitwirken können, wenn sie von einer der Parlamentsfraktionen für die Wahl vorgeschlagen und in der Wahl durchgesetzt werden.

6. Im Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. 2. 1961 ist die Mitwirkung des Rundfunks an der öffentlichen Meinungsbildung, um derentwillen die Staatsfreiheit und die Offenheit für die gesellschaftlichen Gruppen und Kräfte gefordert wird, sehr weit gefaßt: »Diese Mitwirkung an der öffentlichen Meinungsbildung beschränkt sich keineswegs auf die Nachrichtensendungen, politischen Kommentare, Sendereihen über politische Probleme der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft; Meinungsbildung geschieht ebenso in Hörspielen, musikalischen Darbietungen, Übertragungen kabarettistischer Programme bis hinein in die szenische Gestaltung einer Darbietung²⁴.« Berücksichtigt man die seither ausgebauten Programmbestandteile, die der Bildung oder der Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse dienen, so kommt im Sinne dieser Interpretation unter dem Stichwort der Berichterstattung in Art. 5 GG auch das ganze Spektrum der von der Verfassung garantierten Freiheit der Meinungsäußerung, der Religionsausübung, der Wissenschaft und Kunst ins Spiel. Die Offenheit, auf die der Rundfunk wegen der besonderen Voraussetzungen auf technischem und wirtschaftlichem Gebiet für die Veranstaltung und Ausstrahlung von Sendungen verpflichtet wird, sichert nicht nur sein Freisein von über die gesetzlichen Richtlinien hinausgehenden Beschränkungen. Sie fordert auch die positive Öffnung des Rundfunks für die verschiedenen in der Gesellschaft wirksamen Kräfte. Das Postulat der Ausgewogenheit, das der Offenheit korrespondiert, kann mithin nicht nur in einem parteipolitischen Sinn verstanden werden. Es kann sich im übrigen sinnvollerweise nicht auf den einzelnen Beitrag zur gesellschaftlichen Diskussion, sondern nur auf das Gesamt der Programmgestaltung beziehen.

Schon in der Verlautbarung der Fuldaer Bischofskonferenz 1955 wird besonderer Wert darauf gelegt, daß es nicht nur darum gehe, das Recht der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften des öffentlichen Rechts auf Sendezeiten für die Übertragung gottesdienstlicher Handlungen oder Feierlichkeiten und zur Behandlung von Anliegen von allgemeinem Interesse zu gewährleisten, sondern um die ständige Teilnahme der Kirche am öffentlichen Leben insgesamt, vor allem im kulturellen Bereich²⁵. Die Pastoralinstruktion *Communio et progressio* greift nicht von ungefähr die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Zusammenarbeit des eigenständigen Weltdienstes der Glieder der Kirche mit allen Menschen guten Willens auf, um sie in den Zusammenhang des Dienstes an den Kommunikationsmitteln zu stellen²⁶. Das Dekret *Inter mirifica* des Zweiten Vatikanischen Konzils macht mit Nachdruck darauf aufmerksam, daß die Wahrnehmung des Rechtes auf Information die Sorge um deren Wahrheit und Vollständigkeit sowie die Beachtung der durch Recht und menschliche Rücksichtnahme gezogenen Grenzen einschließt und daß auch das Verhältnis zwischen Freiheit der Kunst und sittlichen Normen sowie die Frage der Darstellung des Bösen einer verantwortungsbewußten ethischen Reflexion bedürfen²⁷. In einer Phase der deut-

²⁴ BVerfGE 12, S. 260.

²⁵ A. a. O., S. 60 f.

²⁶ Pastoralinstruktion *Communio et progressio* der Päpstlichen Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation v. 23. 5. 1971, Nr. 96 — 100 (von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, kommentiert v. H. Wagner, Nachkonziliare Dokumentation 11. Trier 1971, S. 228 — 231).

²⁷ Vat. II., Dekret *Inter mirifica*, art. 5 — 10.

licher hervortretenden Pluralität der Wertsysteme, erst recht in einer Phase zunehmender ideologischer Konfrontationen stellen sich neue, jede parteipolitische Polarisierung und jeden Pluralismus kultureller Ausdrucksformen übersteigende Probleme der Ausgewogenheit. Diese Problemverschärfung hat im Bereich von Hörfunk und Fernsehen einen doppelten Effekt: Die Kontrolle der dem Prinzip der Ausgewogenheit entsprechenden Berücksichtigung christlicher Wertorientierungen wird dringlicher. Die Forderung der Ausgewogenheit kann zwar nach wie vor nicht an den einzelnen Beitrag oder die einzelne Sendung gestellt werden. An ihr müssen sich aber auch die verschiedenen Programmtypen (z. B. Magazine) und etwa im Gemeinschaftsprogramm der ARD auch die verschiedenen Rundfunkanstalten messen lassen. Ein System, bei dem stillschweigend vorausgesetzt wird, die Ausgewogenheit werde in einer bestimmten Richtung überwiegend durch Beiträge anderer Anstalten hergestellt, vermag der Ausgewogenheit nicht zu genügen.

7. Im sog. Mehrwertsteuerurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 27. 7. 1971 wird die Aufgabe der staatsfreien, für die Allgemeinheit bestimmten Verbreitung von Nachrichten und Darstellungen durch den Rundfunk unter Beteiligung der relevanten gesellschaftlichen Kräfte als Aufgabe der öffentlichen Verwaltung bezeichnet. »Die Tätigkeit der Rundfunkanstalten vollzieht sich daher im öffentlich-rechtlichen Bereich. Die Rundfunkanstalten stehen in öffentlicher Verantwortung und erfüllen, indem sie Aufgaben öffentlicher Verwaltung wahrnehmen, zugleich integrierende Funktionen für das Staatsganze²⁸.« In diesen Sätzen wird unterstellt, daß die Offenheit für die verschiedenen Gruppen und Kräfte, die Sorge um die Ausgewogenheit ihres Zuwortkommens nicht auf eine bloße Vermittlung des Nebeneinander und Gegeneinander, sondern auch auf die Vermittlung vorhandener Gemeinsamkeiten und auf die Förderung eines der Verständigung suchenden Dialogs zielt. In einer Zeit wachsender Polarisierungen und Ideologisierungen wäre denn auch der Verzicht auf die integrierende Funktion ein Weg zur Auflösung und Zerstörung des Ganzen der Gesellschaft wie der Freiheit der einzelnen. Die Ausübung einer integrierenden Funktion setzt die gegenseitige Achtung der im Gesamtprogramm zur Darstellung kommenden Kräfte und die Einhaltung der Regeln journalistischer Sorgfalt und Fairness voraus. Erst recht kann eine integrierende Funktion nicht ohne die Achtung der Grundrechte der Verfassung und der in den Rundfunkgesetzen oder Staatsverträgen als zu respektieren genannten Werte ausgeübt werden. Daß die Aufgaben des Rundfunks und die in den Gesetzen oder Staatsverträgen genannten Rechte und Werte in wenig konkreten Begriffen formuliert sind, daß sich ethische Einstellungen in der Gesellschaft insgesamt oder in einzelnen Gruppen verändern können, daß es auch in den Auffassungen über journalistische Spielregeln Schwankungen gibt, darf nicht mit dem Ziel der Behauptung einer Beliebigkeit von Rechten und Werten oder einer Maßstablosigkeit journalistischer Methoden ausgespielt werden. Hier handelt es sich vielmehr um Grenzmarkierungen, ohne deren wirksame Konkretisierung und Aktualisierung der für das Zusammenleben in der Gesellschaft erforderliche Konsens ernstlich gefährdet wird. Die Gemeinwohlverpflichtung, die in kirchlichen Äußerungen zu den Kommunikationsmitteln häufig unterstri-

²⁸ BVerfGE 31, S. 329.

chen wird, begründet von der Sache her gleichfalls die Sorge um die integrierende Funktion. Sie verpflichtet die kirchliche Präsenz in Hörfunk und Fernsehen in besonderer Weise zum Engagement für die Voraussetzungen einer solchen Funktion.

8. Im Programm von Hörfunk und Fernsehen wird Kirche in doppelter Weise präsent. Sie kann nicht darauf verzichten, die technischen Möglichkeiten dieser Medien für die Erfüllung ihres Auftrags, insbesondere für die aktuelle Verkündigung des Evangeliums, für die Vermittlung der sich dem Wort Gottes öffnenden Glaubens- und Lebenshaltungen, auch für die Verbreitung liturgischer Vollzüge und gottesdienstlicher Handlungen zu nutzen. Das Konzilsdekret *Inter mirifica* und die Pastoralinstruktion *Communio et progressio* gehen von dem Recht der Kirche aus, selbst über entsprechende Instrumente der sozialen Kommunikation zu verfügen²⁹. Hier stellt sich Kirche als strukturiertes und organisiertes soziales System mit den ihm eigenen Ausdrucksformen, Motiven und Normen dar. Im öffentlich-rechtlichen Rundfunksystem handelt es sich — ähnlich wie beim Religionsunterricht in vom Staat unterhaltenen Schulen — um eine Präsenz, die sich im Rahmen der Gesetze und Regeln der öffentlich-rechtlichen Institutionen in der Verantwortung der Kirche und ihres zur Leitung bevollmächtigten Amtes vollzieht. Hier wie dort leistet Kirche einen Beitrag, den weder der weltanschaulich neutrale Staat noch die Gesamtheit einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft aus eigener Legitimation leisten können, der aber gleichwohl für die Gesellschaft wie für den Staat bedeutsam ist, solange nicht Religionsfreiheit in eine öffentlich verordnete Religionslosigkeit oder Religionsindifferenz verkehrt werden soll³⁰. Zum anderen wird Kirche im Programm von Hörfunk und Fernsehen in der Form der Teilnahme ihrer Mitglieder an der gesellschaftlichen Kommunikation präsent. Sie tragen je für sich oder in sachbereichsorientierten Gruppen organisiert nach ihrem Gewissen und aus ihrem persönlichen Glauben zum Gespräch der Gesellschaft über gemeinsam interessierende und zu bewältigende Aufgaben bei³¹. Hier kann es sich um verschiedene Theologien, um konkrete Handlungs- oder Verhaltensimperative handeln, bei denen es aus dem einen Glauben und in der einen Kirche durchaus auch unterschiedliche Akzente und Sichtweisen geben kann. Mitglieder der Kirche werden in diesem Bereich wie Mitglieder anderer Gruppen in die Programmgestaltung einbezogen. Es liegt im wesentlichen an ihnen, das christliche Proprium in ihren Beiträgen zur Darstellung zu bringen. Um der sachgerechten Information der Hörer und Zuschauer willen sollte es im Programm erkennbar sein, ob bei der einzelnen Sendung Kirche als Kirche, oder ob persönliche Haltungen oder Auffassungen einzelner Mitglieder der Kirche zur Darstellung kommen. Der Grundsatz der Ausgewogenheit muß selbstverständlich auch dort in Anspruch genommen werden, wo innerhalb der Kirche kontroverse Einstellungen über Hörfunk und Fernsehen vermittelt werden.

²⁹ Vat. II., Dekret *Inter mirifica*, art. 14.

³⁰ Zum Problem der positiven Religionsfreiheit vgl. insbesondere A. v. Campenhausen, Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft. Göttingen 1967; U. Scheuner, Die Religionsfreiheit im Grundgesetz. In: J. Listl (Hrsg.), Schriften zum Staatskirchenrecht. Berlin 1973; H. Maier, Religionsfreiheit in den staatlichen Verfassungen. In: ders. (Hrsg.), Kirche und Gesellschaft. München 1972, S. 58 — 81.

³¹ Vgl. Pastoralinstruktion *Communio et progressio* Nr. 19 ff. (a. a. O., S. 169 ff.).

III. Zu den Verantwortungsstrukturen in öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten

9. Die Teilnahme der gesellschaftlich relevanten Kräfte und Gruppen an den Programmen von Hörfunk und Fernsehen, erst recht die Kontrolle ihrer ausgewogenen Beteiligung und der Einhaltung der gesetzlichen Bestimmungen sind nur dann wirksam möglich, wenn es klare Adressaten für Beanstandungen und gegebenenfalls auch für Sanktionen gibt. Die geltenden Rundfunkgesetze und Staatsverträge gehen davon aus, daß die Letztverantwortung für die gesamten Programme bei den Intendanten der Anstalten liegt³². Unter rechtlichen Gesichtspunkten ist die Frage in die Diskussion gekommen, ob die ausschließliche Verantwortung des Intendanten angesichts der Fülle der Programme und des faktischen Einflusses der fest angestellten wie der freien Mitarbeiter auf die Programmgestaltung und auf Programmentscheidungen noch realisierbar ist³³. Es wird weiter zur Diskussion gestellt, ob eine sich im wesentlichen auf Rechtsaufsicht, Programmberatung und Programmkritik beschränkende Kontrolle durch die Aufsichtsgremien noch ausreichen kann³⁴. Da es sich dabei primär um rechtliche Fragen handelt, ist es vorläufig schwierig, einen kirchenpolitischen oder gar einen theologischen Beitrag zu ihrer Klärung zu leisten. Ich darf mich daher auf die Anmerkung beschränken, daß das den beiden Fragen zugrundeliegende Unbehagen über die faktische Entwicklung aus der Erfahrung einer langjährigen Tätigkeit in Aufsichtsgremien nur bestätigt werden kann, daß aber bei der Ermöglichung von verpflichtenden Eingriffen in die Gestaltung geplanter Programme seitens der Aufsichtsgremien die Trennmauer zur Zensur sehr geschwächt, wenn nicht gar durchbrochen wird. Dagegen scheint mir die strukturelle Aushöhlung der Verantwortung der Intendanten, wie sie durch die faktische Verlagerung der Programmverantwortung auf Organe anderer Anstalten etwa beim Gemeinschaftsprogramm der ARD geschieht, mit Sicherheit der Gesamtkonzeption des öffentlich-rechtlichen Rundfunksystems zu widersprechen. Wenn — wie es zuletzt vor wenigen Monaten bei der Frage der Ausstrahlung des Fernsehfilms »Die Konsequenz« im Gemeinschaftsprogramm der ARD geschehen ist — Intendanten von ausstrahlenden Anstalten auf eine vorherige Prüfung des kontroversen Films ausdrücklich verzichten, wenn die Erwägung von künstlerisch unbedenklichen Schnitten zur Überwindung der Einwände einer Anstalt von vornherein als unvertretbares Nachgeben qualifiziert wird, wenn schließlich eine nicht durch eigene Prüfung informierte Mehrheit die Ausstrahlung im Gemeinschaftsprogramm beschließt und

³² So bestimmt beispielsweise das Bayerische Rundfunkgesetz v. 10. 8. 1948 i. d. F. der Bekanntmachung v. 26. 9. 1973 in Art. 12, Abs. 2: »Der Intendant führt die Geschäfte des Bayerischen Rundfunks. Er trägt die Verantwortung für den gesamten Betrieb und die Programmgestaltung.« Der Staatsvertrag über das ZDF v. 6. 6. 1961 bestimmt in § 20, Abs. 1: »Der Intendant vertritt die Anstalt gerichtlich und außergerichtlich. Er ist für die gesamten Geschäfte der Anstalt einschließlich der Gestaltung des Programms verantwortlich.«

³³ Zuletzt hat diese Frage U. Scheuner in einem stark beachteten Referat »Gesellschaftliche Relevanz im Medienrecht« aufgeworfen, das am 13. 1. 1978 im Rahmen eines rundfunkrechtlichen Forums in München stattfand.

³⁴ U. Scheuner hat diese Frage ebenfalls in seinem Münchener Referat v. 13. 1. 1978 deutlich artikuliert.

den unterlegenen Intendanten in die Alternative des Abschaltens oder der Ausstrahlung gegen sein, auf vorheriger Prüfung beruhendes Urteil zwingt, beginnt das Kontrollrecht der Vertreter der gesellschaftlich relevanten Kräfte zumindest in der betroffenen Anstalt zur Farce zu werden³⁵. Für die Kirche – und nicht nur für sie – stellt sich bei einer zunehmenden Anonymität der Programmverantwortung die Frage der Glaubwürdigkeit ihrer Mitwirkung in Aufsichtsgremien. Für ein Gemeinschaftsprogramm mehrerer Anstalten müssen die Kontrollrechte der Gremien aller an der Ausstrahlung beteiligten Anstalten gesichert werden.

10. Eine strukturelle Aushöhlung der gesetzlich festgelegten Programmverantwortung droht heute auch durch Tendenzen, die unter dem Stichwort der »inneren Rundfunkfreiheit« auf kollektive Programmentscheidungen von Programmgestaltern nach dem Modell der Mitbestimmung zielen. Hier wird die Möglichkeit wirk-samer Konsequenzen selbst bei fortgesetzten Programmbeanstandungen oder Gesetzesverletzungen in Frage gestellt. Die Wirksamkeit einer Kritik gesendeter Programme auf die künftige Programmgestaltung würde so immer schwächer. Das Aufsichtsgremium käme vor die ausweglose Alternative, einem über die Sendungen nicht mehr entscheidungsfähigen oder entscheidungsberechtigten Intendanten gegenüber Konsequenzen zu ziehen oder auf jede rechtlich greifbare Einwirkungsmöglichkeit zu verzichten. Rundfunkpolitisch verdienen dabei auch Überlagerungen zwischen einer zunehmenden parteipolitischen Polarisierung, der Personalpolitik der Anstalten und der Forderung der »inneren Rundfunkfreiheit« Beachtung. Sie beschränken sich keineswegs auf die jeweils mit dem dominierenden Einfluß ausgestattete parteipolitische Richtung. Auch Freunde einer parteipolitischen Minderheit unter den Mitarbeitern können sich eines parteipolitischen Schutzes gegen Kritik erfreuen. Ergebnisse solcher Zusammenhänge könnten ein parteipolitischer Opportunismus unter den Programmgestaltern oder eine benachteiligende Ungleichheit der Arbeitsbedingungen für nicht parteipolitisch verrechenbare Mitarbeiter sein.

Den sich mit dem Stichwort »innere Rundfunkfreiheit« artikulierenden Bestrebungen muß entgegengehalten werden, daß der Zweck des Rundfunks nicht die Verbreitung der persönlichen Meinungen seiner Mitarbeiter, sondern nur die kommunikative, integrierenden Zielen dienende Vermittlung der Vielfalt in der Gesellschaft sein kann. Persönliche Meinungen von Rundfunkmitarbeitern tragen, solange das Gebot der Ausgewogenheit und die journalistischen Spielregeln beachtet werden, entscheidend zur kommunikativen Vermittlung der Meinungsvielfalt bei. Sobald jedoch ausschließlich auf die persönliche Freiheit der Meinungsäußerung der Mitarbeiter abgestellt wird, geht ein wesentliches Element des öf-

³⁵ Der Film »Die Konsequenz« wurde vom WDR am 8. 11. 1977 um 21.15 Uhr im Gemeinschaftsprogramm der ARD ausgestrahlt. Nachdem der Intendant des Bayerischen Rundfunks rechtzeitig schwerwiegende rechtliche Bedenken gegen die Übernahme geltend gemacht hatte, der Intendant des WDR aber nicht einmal zur Vornahme künstlerisch vertretbarer Schnitte zu bewegen war, schaltete sich der Bayerische Rundfunk für die Sendezeit des Films aus dem Gemeinschaftsprogramm aus. Der Intendant des Bayerischen Rundfunks erklärte unwidersprochen in der öffentlichen Sitzung des Rundfunkrats des Bayerischen Rundfunks v. 8. 12. 1977, er sei der einzige Intendant gewesen, der den strittigen Film vor der für die Aufnahme in das Gemeinschaftsprogramm entscheidenden Schaltkonferenz der Intendanten angesehen hat.

fentlich-rechtlichen Rundfunksystems verloren. Es könnte auch in einem sinnlos konsequenten personalpolitischen Proporzstreben versanden. In dem eben genannten Problembereich stehen heute sowohl hinsichtlich der rechtlichen Ausgestaltung der Verantwortungsstrukturen wie auch hinsichtlich der Mitwirkungs- und Kontrollrechte der gesellschaftlich relevanten Gruppen ernste Fragen an, von denen die weitere Existenzberechtigung des bestehenden öffentlich-rechtlichen Systems abhängt. Abgesehen von der rechtlichen Problematik fordern diese Fragen von den gesellschaftlich relevanten Gruppen und von ihren Vertretern in den Aufsichtsgremien ein hohes Maß an Unabhängigkeit (auch gegenüber den Mitarbeitern in den Anstalten), die Stützung der gesetzlich festgelegten Verantwortungsstrukturen und eine nachhaltige, sachlich möglichst umfassend informierte Wahrnehmung der eigenen Rechte und Pflichten.

11. Die öffentlich-rechtliche Rundfunkstruktur zeigt keineswegs unbedeutende Einbruchzonen dort, wo eine Konkurrenz von Anstalten um die Einschaltziffern Platz greift. Das gilt vor allem für das Fernsehen in jenen Sendezeiten, in die Werbeblöcke eingebaut sind. Unter dem Druck der wirtschaftlichen Erfordernisse der Werbegesellschaften wird hier die in den beiden Urteilen des Bundesverfassungsgerichts vorausgesetzte besondere Situation des Rundfunkwesens³⁶ gegenüber der Presse nicht unerheblich verändert. Die Folge ist eine weitgehende Ohnmacht der Aufsichtsgremien gegenüber den unter dem Gesichtspunkt von Einschaltziffern konzipierten Programmstrukturen und Programmveränderungen für diese Sendezeiten. Es versteht sich von selbst, daß das Postulat einer ausgewogenen Berücksichtigung der verschiedenen relevanten Gruppen — mindestens dort, wo es sich um vermeintliche oder tatsächliche Minderheiten, wenn auch um durchaus zahlenmäßig wie in ihren Erwartungen respektable Gruppen handelt — bei einem auf Hörer- und Zuschauerquantitäten abgestellten Maßstab verletzt werden muß. Darüber hinaus müßte wohl noch sorgfältig untersucht werden, inwieweit bei solchen Programmen einem vermeintlich überwiegenden Publikumsgeschmack gefolgt und inwieweit dieser zugleich unbemerkt ständig in dieselbe Richtung manipuliert wird. Solange die Einbruchzonen des Kommerziellen in das öffentlich-rechtliche System nicht entbehrlich werden, muß die skizzierte Situation von den gesellschaftlich relevanten Gruppen als Auftrag verstanden werden, über die Grenzen von Rundfunkanstalten hinweg ihre Rechte und Pflichten hinsichtlich der Programmgestaltung gerade für diese Bereiche zur Geltung zu bringen. Den Kirchen — selbstverständlich nicht ihnen allein — kommt hier aus dem eigenen Selbstverständnis und aus den Kriterien ihres Auftrags im Bereich von Hörfunk und Fernsehen sicher eine bisher zu wenig wahrgenommene Verantwortung zu.

12. Die kirchlichen Beiträge zum Programm von Hörfunk und Fernsehen stellen eigene Anforderungen an die Verantwortungsstrukturen in den Anstalten. Wo sich Kirche als Kirche darstellen soll, muß sie auf der Vermittlung der ihr eigenen Orientierungen und Vollzüge bestehen. Sie muß in eigener — selbstverständlich in die Gesamtverantwortung für das Programm der Rundfunkanstalt einzuordnender — Verantwortung gestalten können. Dies fordern die weltanschauliche Neutralität der öffentlich-rechtlichen Anstalten auf der einen, das Selbstverständnis des pastoralen Wirkens der Kirche auf der anderen Seite³⁷. Wo kirchliche Vor-

³⁶ Vgl. BVerfGE 12, S. 261; BVerfGE 31, S. 326.

gänge ein Stück gesellschaftlichen Geschehens, kirchliche Gesichtspunkte ein Beitrag zur Diskussion in der Gesellschaft sind, unterschiedliche Positionen in der Kirche öffentliches Interesse finden, erfordert die sachgerechte Berichterstattung und Kommentierung ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen in die Beweggründe solcher Vorgänge oder Einstellungen. Die Kirche muß – wie jede andere gesellschaftliche Gruppe – zudem Gewicht darauf legen, daß sich Hörfunk und Fernsehen nicht als Instrumente der internen Opposition einer vielleicht verschwindenden Minderheit betätigen. Von den mit der Betreuung kirchlicher Sendungen und mit dem Aufgreifen kirchlicher Themen befaßten Abteilungen der Rundfunkanstalten muß daher eine vertrauensvolle Zusammenarbeit mit kirchlichen Beauftragten erwartet werden. Dies begründet keinen Sonderstatus der Mitarbeiter solcher Abteilungen im Kreis der Rundfunkjournalisten, fordert aber beispielsweise eine Fühlungnahme bei entsprechenden Personalbesetzungen. Eine mit anti-institutionellen Affekten besetzte Abteilung für kirchliche Sendungen und Themen ist sicher das Gegenteil des in diesem Bereich von der Sache her Geforderten. Bei der Bearbeitung kirchlicher oder theologischer Themen im Gesamtprogramm der Rundfunkanstalten muß und kann die Kirche nicht mehr aber auch nicht weniger sachliche Vertrautheit mit dem Gegenstand erwarten als andere gesellschaftliche Gruppen. Daß mit allen diesen Postulaten nicht nur Forderungen an die Rundfunkanstalten, sondern auch kirchliche Aufgaben angesprochen sind, versteht sich hoffentlich von selbst.

IV. Annex: Zu den Möglichkeiten in anderen rechtlichen und organisatorischen Strukturen

Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. 2. 1961 begründet bekanntlich keine Festlegung auf das gegenwärtige öffentlich-rechtliche Rundfunksystem. Unter der Voraussetzung einer angemessenen Beteiligung der gesellschaftlich relevanten Gruppen läßt es auch privatrechtliche Formen ausdrücklich zu³⁷. Neue technische Möglichkeiten eines Kabelhörfunks oder -fernsehens, die Satellitentechnik und eine eventuelle anderweitige Erschließung zusätzlicher Ausstrahlungsmöglichkeiten haben lebhaft Diskussionen um ein mögliches Nebeneinander öffentlich-rechtlicher und privater Trägerschaften und vor allem um eine Erweiterung der Zahl der Programme ausgelöst und zu konkreten Schritten in der Vorbereitung von Pilotprojekten im Kabelbereich geführt. Viele Erwartungen gehen dahin, es könne auf diesem Weg gelingen, manche auch hier genannte Schwierigkeiten und Fehlentwicklungen hinsichtlich der Verantwortungsstrukturen und der parteipolitischen Unterwanderung der Staatsfreiheit des Rundfunks zu überwinden. Dieser Beitrag sieht eine Aufgabe darin, überwiegend von den gegenwärtig gegebenen Daten, nicht von möglichen Zukunftsentwicklungen auszugehen. Für die Diskussion neuer Entwicklungsmöglichkeiten seien in Kürze nur drei Thesen angeboten:

³⁷ Wenn die öffentlich-rechtlichen Anstalten spezifisch kirchliche Sendungen im Ernst in die ausschließlich eigene inhaltliche Verantwortung übernehmen wollten, würden sie zwangsläufig entweder zur kirchlichen Einrichtung oder neben den Kirchen zu einer Religion stiftenden Institution.

³⁸ BVerfGE 12, S. 262.

13. Eine Erweiterung der Zahl der Programme und eine Pluralisierung der Trägerschaften können manche Schwierigkeiten erleichtern und manche Fehlentwicklungen korrigieren. Deshalb werden die Pilotprojekte und die sonstigen Planungen kirchlicherseits mit einem wachen und engagierten Interesse und orientiert an den hier dargelegten, keineswegs auf das gegenwärtige System allein fixierten Grundsätzen begleitet.

14. Die folgenden Gesichtspunkte dürfen aber bei der Diskussion der kirchlichen Möglichkeiten in neuen Strukturen nicht unberücksichtigt bleiben:

a. eine Vermehrung der Zahl und der Ausstrahlungszeiten hat sich im Bereich der Medien bisher insgesamt kaum qualitätssteigernd ausgewirkt; das gilt vor allem dort, wo wirtschaftliche Konkurrenzinteressen verstärkt ins Spiel kommen; in diesem Zusammenhang sind auch die Rückwirkungen zusätzlicher Programme auf die bestehenden zu bedenken;

b. ein eigenes kirchlich getragenes Vollprogramm wäre wohl weder rechtlich noch von den vorhandenen Ressourcen her möglich noch auch von der Beteiligung der Kirche an der Kommunikation der Gesellschaft her wünschenswert³⁹; es könnte auch leicht entweder zu einem freiwilligen Rückzug ins Getto oder zur Preisgabe des kirchlichen Proprium um den Preis publizistischer Effektivität führen;

c. gerade die Kirchen haben in ihren rundfunkpolitischen Stellungnahmen bisher immer die Interessen und Rechte aller gesellschaftlichen Gruppen einzubeziehen versucht; die ihnen eigene Aufgabe und Verantwortung sollte sie diesen Aspekt auch bei der Diskussion neuer Möglichkeiten und bei der eventuellen Kooperation mit anderen an einer Trägerschaft interessierten Gruppen nicht vernachlässigen lassen.

15. Damit soll selbstverständlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß das Rundfunkkonzept, das zur Gründung der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten führte und das sowohl durch die beiden Urteile des Bundesverfassungsgerichts als verfassungskonform bestätigt wurde wie auch den kirchlichen Grundsätzen zu entsprechen vermag, wegen der tatsächlichen Entwicklung in den öffentlich-rechtlichen Anstalten dort allein nicht mehr zu verwirklichen ist. Wenn dies der Fall ist, müßte das Konzept auch aus kirchlicher Sicht auf dem Weg und mit allen Risiken konkurrierender Systeme weiterverfolgt werden. Damit wäre allerdings eine Chance verspielt. Die Bedeutung der freien gesellschaftlichen Kommunikation und die Aufgaben der Kirche wären aber sicher Grund genug, an neuen Möglichkeiten für ein richtiges Konzept nicht vorbeizugehen. Selbst eine solche Situation könnte freilich die Kirche nicht von ihrer weiteren Mitverantwortung für das gegenwärtige Rundfunksystem entpflichten.

³⁹ Vgl. dazu Pastoralinstruktion *Communio et progressio* Nr. 19 ff. (a. a. O., S. 169 ff.), wo unbeschadet des grundsätzlichen Rechts der Kirche auf eigene Sendeanstalten und Programme die Beteiligung an der allgemeinen sozialen Kommunikation der Gesellschaft sehr stark hervorgehoben wird.

NACHLESE ZUR STRASSBURGER Europa-Tagung April 1978¹. – Gibt es eine »christliche Verantwortung« für Europa, die den Christen infolge ihres Christseins zukommt, nicht allein deshalb, weil sie Staatsbürger wie alle anderen sind? Wenn ja, worin besteht sie, wie wird sie begründet?

Kann man davon sprechen, die politische Einigung Europas sei »die historische Aufgabe der Kirche«? Wenn ja, in welchem Sinne?

Das Konzil betont zwar (in »Gaudium et spes«) sehr nachdrücklich die Verantwortung der Katholiken auch auf dem internationalen Felde, formuliert aber nur sehr allgemeine Ziele. Wie sind diese in Hinsicht auf Europa zu konkretisieren? Hat die katholische Kirche bestimmte Interessen zu wahren, etwa solche des Heiligen Stuhls gegenüber europäischen Institutionen, wie sie gegenüber den nationalen Staaten bestehen?

Was haben europäische Parteien, die sich christlich nennen, zu bedenken, wenn sie ihre Programme formulieren, um für katholische Wähler attraktiv zu sein?

Welche Verbindlichkeit kommt den Äußerungen des offiziellen kirchlichen Lehramts zu, wo sie mit den Ergebnissen (geschichtlicher oder wissenschaftlicher) Empirie zusammenstoßen? Sind z. B. die entwicklungspolitischen Vorstellungen von »Populorum progressio« lehramtliche Aussagen? Welcher Rang kommt den zahlreichen Dokumenten zu, die im Namen des Heiligen Stuhls von kirchlichen Kommissionen, Behörden, Diplomaten verfaßt und veröffentlicht werden?

Die historischen Erfahrungen der deutschen Katholiken haben diese dazu geführt, daß sie sich verbandsmäßig organisiert haben und bestrebt sind, in möglichst weitgehender Geschlossenheit ihre (kirchlichen) Interessen zu vertreten und ihre Beiträge zur nationalen Politik zu leisten. Die französischen Katholiken sind einen ganz anderen Weg gegangen, lehnen eine »Blockbildung« ab und geben heute einer »spirituellen Durchdringung« den Vorzug. Es ist nicht zu erkennen, auf welche Weise eine praktische Zusammenarbeit zwischen so verschie-

den denkenden und so verschieden strukturierten »Katholizismen« zustande kommen soll, wenn es z. B. darum geht, bestimmte Ziele in der Europa-Politik gemeinsam zu verfolgen (von der »Invocatio Dei« in einer Europa-Verfassung bis zu strafrechtlichen Maßnahmen zum »Schutz des Lebens«). Hat es überhaupt Zweck, eine solche Zusammenarbeit anzustreben, wenn schon jetzt festgestellt werden muß, daß Jahre vergehen würden, bis man einander auch nur verstehen kann?

Der deutsche Katholizismus bezieht sich regelmäßig auf die »katholische Soziallehre«. Auch in Italien gibt es eine (vielleicht besser: mehrere) Tradition(en) »katholischer Soziallehre«. Franzosen neigen eher dazu zu bestreiten, daß es dergleichen gibt. Jedemfalls hat der französische Katholizismus keine mehrheitlich akzeptierte Soziallehre hervorgebracht. Wo liegen Ansatzpunkte für eine Verständigung? Wo liegen die Unterschiede zwischen dem »insegnamento del magistero« und der »dottrina sociale« (»dottrina cattolica«).

Vorschläge:

In den nationalen Bischofskonferenzen der Staaten, die viele katholische ausländische Arbeiter aufgenommen haben, sollen die verantwortlichen Seelsorger dieser Ausländer Sitz und Stimme erhalten.

Die christlichen Parteien sollen Vertreter des (osteuropäischen) Exils auf ihre Kandidatenlisten setzen und in das Europa-Parlament entsenden.

Es soll versucht werden, im neuen, direkt gewählten Europa-Parlament eine »Allianz der Christen« quer durch die Parteien zu bilden, bevor sich die Parteigrenzen verfestigen.

¹ Am 22./23. April 1978. – Die Tagung stand unter der Verantwortung bekannter Politiker und Wissenschaftler, darunter Yves Congar OP, Luigi Gedda, Alphons Horten, Nikolaus Lobkowicz, Alain Poher und E. Sassen. Zum Tagungsthema sprachen F. A. M. Alting von Geusau, A. Dupront, Hans Maier und Hendrik Brugmans. Bei der »Nachlese« handelt es sich um Ergebnisse der Abschlusßdiskussion.

SCHWEIGEN UND REDEN ODER DIE »Identität« der Kirche. – Es ist bedauerlich zu nennen, daß die nachdenkswerten Thesen von O. B. Roegle zum Zweiten Vatikanum¹ knapper als zulässig ausgefallen sind. Wenn Roegle zum Beispiel schreibt, die Identität der katholischen Kirche sei durch das Zweite Vatikanum weder aufgehoben noch wesentlich beeinträchtigt worden, so liegt der Verdacht nicht fern, der Fomulierung entnehmen zu sollen, daß eine gewisse Beeinträchtigung der Identität doch nicht ganz auszuschließen sei. Und da wüßte man natürlich gern, um welche Beeinträchtigung es sich nach Roegles Ansicht handelt. Roegles konditional vorgetragener Einwand gegen die Realisation der Johanneischen Konzeption des letzten Konzils zielt auf den Verzicht von »Unterscheidungen«, »Trennungslinien« ab, was mit der pastoralen Zielsetzung des Konzils begründet wird. Auch hier hätte man gern Näheres erfahren, wo im einzelnen undeutlich formuliert wurde mit den Folgen der »willkürlichen Auslegungen«.

Nicht einverstanden sollte man sein mit Roegles abschließender, negativ zu verstehender Bemerkung, daß das meiste, was die Öffentlichkeit über das Konzil erfuhr, von den Theologen seinen Ausgang nahm. Zunächst sei daran erinnert, daß die Pressekonferenzen unter der Leitung von Pericle Felici als eine ordentliche Einrichtung des Konzils angesehen werden müssen, daß die auf solchen Konferenzen Anwesenden, die Glaubensprobleme der Väterversammlung interpretierenden Theologen zu diesem Zwecke ein Mandat hatten und daß auch diejenigen Periten, die sich zu den Vorgängen in der Aula öffentlich äußerten, dies meist im Einvernehmen mit ihren Bischöfen getan haben. Denn man soll sich nichts vormachen: die Väterversammlung war ja keineswegs zu allen Stunden ein Bund friedfertiger Brüder, sondern es wurde gepokert und taktiert mit allen Listen und Finessen, und eine Fraktion war eigentlich immer auf Druck durch Öffentlichkeit angewiesen.

Die hinter diesem ganzen Komplex stehende Frage ist härter. Sie kann überspitzt lauten: Inwieweit ist die Sprache heute geig-

net, Medium für Glaubenslehre und Glaubensverkündigung zu sein? In einer Epoche pluraler Theologien innerhalb der Kirche – und zwar legitimerweise – bedeutet jede sprachliche Fixierung von theologischen Aussagen durch das Konzil oder Lehramt, wenn die Pluralität der Theologien mit eingebunden werden soll, eine Erweiterung des Rahmens, man könnte auch sagen eine Erweichung von Festem in Richtung auf Oszillierendes. Aber auch dann, wenn an festen, bewährten Formeln festgehalten wird, zeigt sich sehr bald, daß die Formeln weitgehend nicht mehr tragfähig sind: denn die Schlüsselbegriffe, die die Formeln tragen, werden von sehr unterschiedlichen Christologien, Ekklesiologien etc. aufgefüllt. Der gleiche Begriff gewiß, sein Inhalt ist jedoch anders nuanciert. Die Folge: die Formel bedeutet heute zum Teil wesentlich anderes als in der Tradition. (Diese Zeitschrift erbringt jährlich wenigstens ein- bis zweimal dafür den Beweis.) Es wäre abwegig zu unterstellen, hier seien böse Menschen, widerspenstige Theologen am Werk, sondern es ist vielmehr davon auszugehen, daß der im rasenden Tempo sich vollziehende gigantische geistige Umbruch unserer Zeit (eigentlich schon seit dem Ersten Weltkrieg in Gang gekommen), der sich in der Zersetzung, Pidginisierung einerseits, Spezialisierung und Differenzierung andererseits, in jedem Fall in der Veränderung der Sprache, vor allem aber in der Pluralisierung von Vorstellungen im einzelnen Wortgebilde² am deutlich-

¹ In dieser Zeitschrift 3/77, S. 269.

² Pluralisierte Inhalte des einzelnen Begriffes: das ist nicht identisch mit dem, was die moderne Linguistik unter Polyvalenz des Wortes versteht; nicht Verschiebung, nicht Ausweitung, nicht semantische Mehrschichtigkeit, die Lexika schon immer verzeichnet haben, sondern mehr oder weniger bewußtes, gezieltes Einbringen gegensätzlicher oder sich ausschließender Vorstellungen zum Zwecke der Entfremdung des ursprünglichen Wortsinnes. Daß solchem Unterfangen die Labilität des Wortes entgegenkommt, steht auf einem anderen Blatt. Dazu Gerhard Storz, Von der Selbsttäuschung der Linguisten. In: »Merkur« (April 1978), S. 343 f.

sten niederschlägt, auch vor der Kirche nicht haltmacht. Es bleibt offen, ob Johannes XXIII. gesehen hat, daß in dieser Weltstunde mit Klärungen herkömmlichen lehramtlichen Zuschnitts nichts mehr zu sichern war. Das Pontifikat des Pacellipapstes bietet dafür einige nachdrückliche Beispiele.

Doch bleibt die eingangs gestellte Frage. Sie muß modifiziert werden und sollte lauten: Was kann vorrangig heute überzeugendes Medium für Glaubenslehre und Glaubensverkündigung sein? Vielleicht könnte die Antwort lauten: die Existenz aus dem Glauben, die natürlich das Wort nicht ausschließt, die aber vor allem mit dem Leben bezeugt, was sie verkündet und möglicherweise auch dann noch Glauben verkündet, wenn sie zum Schweigen verurteilt ist.

Aus dieser Perspektive betrachtet, verliert das Wort von den »sprachlosen« sprich hilflosen Bischöfen fast alle Berechtigung. Es hat in der Bundesrepublik nach dem Zweiten Vatikanum mit zum guten Ton unter eher konservativen Katholiken gehört, den Bischöfen Unfähigkeit zum Leiten, Mangel an Mut zur Wahrnehmung ihrer Amtspflichten vorzuwerfen. Es ist sicher nicht zu bestreiten, daß nicht immer das rechte Wort im rechten Augenblick zu hören war. Aber darum geht es nicht. Viel wichtiger erscheint je länger desto mehr sowohl in den Binnenbereich der Kirche hinein wie nach außen, also begreifbar für eine weitere Öffentlichkeit, die Verdeutlichung dessen, was auf der Grundlage des oben Skizzierten ein neuer Führungsstil der Kirche genannt werden könnte. Also keine Vernutzung, Auslaugung der Sprache durch ständiges Sprechen, vielmehr genau dosierte Worte, keine (thematischen) Ritte über den Bodensee, sondern absolute Seriosität inmitten der Inflation des Wortes und der allgemeinen Hochstapelei. Schließlich auch Überwindung oder zumindest Abbau der Kirche als Bürokratie, Reduktion also ihrer anonymen, das heißt wesensfremden Gestalt. Das könnte möglich werden durch den gemeinsamen Willen aller Bischöfe, die die nationale Konferenz bilden, immer dann, wenn das Wort unausweichlich wird, mit *einer* Zunge zu sprechen in der

Gemeinsamkeit aller der mit der Führung und Leitung vom Heiligen Stuhl Betrauten. Und hier – unter diesem Gesichtspunkt – hat – verglichen mit anderen regionalen Kirchen – die deutsche Bischofskonferenz Zeichen gesetzt, die begründet hoffen lassen, daß die für die Glaubwürdigkeit der Kirche nach außen und innen entscheidende Frage und Aufgabe, in einer bis in die Wurzeln hinein sich verändernden Welt *sie selbst* zu bleiben, das heißt auch: erkennbar, sichtbar *anders* zu sein als säkulare Institutionen und gesellschaftliche Großgruppen, in Annäherung gelöst werden kann.

Friedrich Wallmann

*

Zu 2. Den Vorwurf, das Zweite Vatikanum sei zu einseitig pastoral ausgerichtet gewesen und zu wenig besorgt um doktrinaire Abgrenzungen und habe dadurch einer willkürlichen Auslegung seiner eigenen Aussagen Vorschub geleistet, halte ich für verfehlt. Die nachkonziliären Tendenzen waren auf dem Konzil nicht vorauszusehen, konnten darum auch nicht antizipierend abgewehrt werden. Solches vom Konzil zu fordern, heißt ungeschichtlich denken.

Zu 3. Den Ruf nach einem neuen Konzil, das die Arbeit des zweiten Vatikanum (progressiv) vollenden oder die Auswüchse der nachkonziliären Entwicklung (konservativ) beschneiden soll, halte ich für inopportun. Fände es statt, so würde sich nach ein paar Jahren schon zeigen, daß das »Vollendete« unvollendet geblieben ist und andererseits neue Entwicklungen in der Theologie die vorgenommenen Abgrenzungen überholt erscheinen lassen. Man müßte dann konsequenterweise ein weiteres Konzil fordern.

Zu 4. Das Verhältnis zwischen Lehramt und Theologie hat sich nach dem Konzil insofern verändert, als der Spielraum der Theologie größer geworden ist. Die Theologen machen von ihrer neu gewonnenen Freiheit ausgiebig Gebrauch, was zu Folge hat, daß der Pluralismus anwächst, viele unreife Früchte auf den Markt gelangen, auch Abweichungen von der kirchlichen Lehre häufiger werden und das alles Verwirrung und Verunsicherung erzeugt. Das ist wahr-

scheinlich der unvermeidliche Preis der Freiheit, die an sich etwas Gutes ist, weil geistiges Leben die Freiheit zur Voraussetzung hat.

Statt nach Zensuren und Verurteilungen zu rufen, sollten die beteiligten Instanzen und Personen eine Weise des Zusammenspiels und der Auseinandersetzung einüben (was seit Jahren auch schon mehr oder weniger erfolgreich geschieht), die der heutigen Situation angemessen sind. Die Diastase zwischen Lehramt und Theologie sollte möglichst verkleinert werden, indem z. B. (was ja auch zunehmend der Fall ist) gute Theologen in den Episkopat berufen werden und dieser mehr noch als bisher das Gespräch mit der Theologie sucht. Das Lehramt muß sodann immer wieder klärende, kritische und richtungweisende Äußerungen zu anstehenden Fragen machen, wenn dafür von der Sache und der Situation her eine wirkliche Notwendigkeit besteht und die betreffende Frage theologisch genügend abgeklärt ist (es dauert manchmal geraume Zeit, bis eine neue Terminologie wirklich verstanden wird, so daß man nicht mehr aneinander

vorbeiredet, wie z. B. bei der Neuinterpretation der eucharistischen Realpräsenz Christi in Begriffen einer personalen und relationalen Ontologie).

Das Lehramt darf und muß in einer anderen Sprache sprechen als die Theologie (was von manchen Theologen verkannt zu werden scheint); es soll nicht nur einen Diskussionsbeitrag zur Theologie leisten, sondern deren Entwürfe im Geist unterscheiden und beurteilen. Andererseits kann das heute nicht mehr im Stil früherer Zeiten geschehen, z. B. dem Antimodernismus. Die Sprache des Lehramtes kann bei aller Bestimmtheit im wesentlichen durchaus eine Note von Bescheidenheit an sich haben aus dem Bewußtsein, daß all unser Sprechen von Gott und den göttlichen Wahrheiten ein Suchen nach dem rechten Wort ist, das der gemeinten Wirklichkeit immer nur von ferne und in etwa entspricht. Die Theologen und das Volk Gottes werden sich auf diese Sprache einhören müssen, die eine der notwendigen »Sprachspiele« ist, durch die Gottes Geist zu seiner Kirche spricht.

Hermann-Josef Lauter OFM

Jan Hendrijk Walgrave, geboren 1911, Dominikaner, ist Professor für Fundamentalthologie an der Katholischen Universität Löwen. Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Den Beitrag auf Seite 295 übertrug aus dem Französischen Hans Urs von Balthasar.

Jean Mesnard, geboren 1921, ist Professor für französische Literatur an der Sorbonne, Paris. Den Beitrag auf Seite 306 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Albert Raffelt, geboren 1944 in Groß Tinz (Breslau/Schlesien), arbeitet zur Zeit als Bibliotheksreferendar an der Universitätsbibliothek Freiburg i. Br.

Bartolomeo Sorge SJ, geboren 1929 auf Elba, ist Direktor der Zeitschrift »Civiltà Cattolica«, Rom. Den Beitrag übersetzte aus dem Italienischen Oskar Simmel.

Karl Forster, geboren 1928 in Amberg/Oberpfalz, ist ordentlicher Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg; Berater der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz, 1960–1962 war er Mitglied des Rundfunkrats des Bayerischen Rundfunks, 1962–1968 Mitglied des Fernsehrats des ZDF, seit 1968 wieder Mitglied des Rundfunkrats des Bayerischen Rundfunks. – Bei dem Beitrag auf Seite 364 handelt es sich um einen Vortrag, der beim 13. »Essener Gespräch zum Thema Staat und Kirche« am 6./7. März 1978 gehalten wurde und der in Kürze im 13. Berichtsband der gleichnamigen im Verlag Aschendorff zu Münster erscheinenden Schriftenreihe veröffentlicht werden wird. In diesem Berichtsband finden sich außerdem noch die Vorträge von Intendant a. D. Prof. Dr. Karl Holzamer über »Positionen, Erwartungen und Erfahrungen im Verhältnis der Kirchen zu den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten« und von Prof. Dr. Peter Lerche über »Die Kirchen und die neuen Entwicklungen im Rundfunkbereich – verfassungsrechtlich gesehen« sowie die Diskussionsbeiträge von Fachleuten zu allen drei Vorträgen.

Die verlorene Fähigkeit zur Umkehr

Von Karl Lehmann

Die Krise des Bußsakraments schwelt schon lange. Die Gründe hierfür sind mannigfach. Sie liegen zum Teil in Mängeln der bisherigen Seelsorgspraxis: Erzeugung falscher Sündenangst, fehlende Erziehung zum persönlichen Bekenntnis (Gebrauch von »Kinder-Beichtspiegeln« bis zum Tod . . .), »Automatismus« von Absolution und auferlegter Buße, zu geringes Eingehen im Zuspruch auf den Beichtenden. Gewiß hat sich hier vieles geändert: Angst vor der Sünde scheint es kaum mehr zu geben, eher verharmlost sogar ein Beichtvater den Ernst des Bekenntnisses; der persönliche Zuspruch hat wohl an menschlicher Nähe gewonnen, wenngleich ein übermäßig ausgedehntes »Beichtgespräch« den Vorgang und die Zielsetzung göttlicher Vergebung auch verwischen kann. Die »alten« Probleme sind jedenfalls durch die neuere Entwicklung nicht einfach »überholt«. Im Gegenteil, auch hier berühren sich die Extreme, wie schon aus den wenigen Beispielen hervorgeht. Ohne den Abbau dieser alten Hypotheken wird keine Reform des Bußsakramentes gelingen. Es wäre jedoch fatal, nur die äußeren und institutionell greifbaren Symptome kurieren zu wollen. Schwierigkeiten signalisieren nicht nur eine Krise des Bußsakraments, sondern sie bringen eine bedrohliche Verschüttung menschlicher und christlicher Grundbefindlichkeiten zur Sprache: die Unfähigkeit zu bereuen¹.

Unterdrückte Schuld erfahrung

So scheinen zum Beispiel die Lebenswurzeln für Schuld erfahrung einzutrocknen und abzusterben. Hat man früher in einer zu großen Vereinfachung oft und rasch alle Schwierigkeiten sowie Störungen in einen direkten Zusammenhang mit Schuld gebracht, so verbleibt heute Schuld eher ganz im Hintergrund des menschlichen Bewußtseins. Die moderne Welt hat heute durch die Wissen-

¹ Zum Thema dieses Beitrags vgl. vor allem H. W. Wolff, Das Thema »Umkehr« in der alttestamentlichen Prophetie. In: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament. München 1964, S. 130–150; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments II. München 1975, S. 224 f.; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1977, S. 76 f., 214, 317, 565; L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments I. Göttingen 1975, S. 86 f., 171–188; D. von Hildebrand, Die Umgestaltung in Christus = Gesammelte Werke X. Regensburg 1971, S. 11–44 (die Kapitel »Die Veränderungsbereitschaft« und »Die Reue«); J. Ratzinger, Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz. In: E. Chr. Suttner (Hrsg.), Buße und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposium. Regensburg 1972, S. 21–37; H. U. von Balthasar, Umkehr im Neuen Testament. In dieser Zeitschrift 6/74, S. 481–491.

schaften der Psychologie und der Soziologie abertausend Bedingtheiten des menschlichen Handelns entdeckt, die in jedem Einzelfall eine Differenzierung des Urteils erfordern. Es gibt viele Gründe von der Veranlagung, dem gesellschaftlichen Milieu und der mißglückten Erziehung bis zur Prägung durch erlittenes Schicksal und zur Begrenztheit menschlicher Motivationen. Dies führt zu manchen Entlastungen, schränkt auch zweifellos den Radius sittlich verantwortlicher Schuld gegenüber extensiven Deutungen ein, kann aber das Phänomen als solches nicht eliminieren.

Zweifellos ist durch die Überbelichtung menschlicher Bedingtheiten die Wahrnehmungsfähigkeit für Schuld geschwächt. Sie erscheint vielen als bloßes Versagen, als bedauerliche Unangepaßtheit an die Verhältnisse, schlimmstenfalls als eine Form von Krankheit. Elemente der modernen Welt-erfahrung verstärken solche Deutungen: Viele Lebensprozesse laufen, wie man meint, ähnlich anonym und subjektlos ab wie technische und bürokratische Geschehensabläufe. Grunderfordernisse des täglichen Lebens – wie Rationalität, Arbeit, Erfolg und Wettbewerb – verlangen Formen von Aggressivität, die jedoch kein »Schuldgefühl« zulassen.

Es wäre falsch, diese zumeist unbewußte Tabuisierung von Schuld ausschließlich dem modernen Daseinsempfinden anzulasten. Schon Kain versteckt sich nach dem ersten Menschenmord. Bereits für Origenes gehört die Unempfindlichkeit, die »Anästhesie« zur Signatur wahrer Schuld, ohne sie dadurch aufzuheben. Vielleicht wird das dunkle Geheimnis der Schuld vom Menschen nur dann ganz vorgelassen und anerkannt, wenn er in einer »Umkehr« sich zu Gott hinwendet.

Einsicht und Verantwortung

Eingeständnis von Schuld setzt ein Innehalten der menschlichen Lebensvollzüge voraus. Wer nicht nach-denklich wird, kommt auch nicht zu sittlicher Einsicht. Versagen und Fehler werden bei einem »Rückblick« nicht mehr als selbstverständlich und unvermeidlich hingenommen. Dieser Bruch mit der bisherigen Einstellung muß noch nicht höchsten Motiven entspringen. Der Anfang der »Umkehr« verdankt sich zum Beispiel nur der Angst vor den Folgen der bösen Tat. Im Grunde kann den Menschen jedoch nichts zu dieser Kehre von außen zwingen. Schuld gibt es nur auf dem Grund menschlicher Würde überhaupt: Verantwortung und Freiheit.

Wer solche Einkehr zu sich vollzieht, sammelt sich. Der Mensch kommt durch solches Innehalten erst zu sich. Er wird an seine Freiheit verwiesen und er-innert sich seiner Verantwortung. Flüchtet man nicht in Ausreden und Geschäftigkeit, so stellt sich der Mensch zu der von ihm ausgeführten Tat. Ohne dieses Heraustreten aus der Versunkenheit und Anonymität in die

Selbstpräsenz, ohne ein Erwachen des geistig Schlafenden und ohne Sammlung des Zerstreuten gibt es keine wahre Schuldenerfahrung und keinen Anfang von Umkehr.

Die Bewegung der Umkehr

Wer aber ruft den Menschen in diese seine volle Wirklichkeit? Daß er »zu sich« kommen muß, kann auch Anstoß zu einem Mißverständnis werden. Der Mensch kann sich so zu seiner Tat stellen und – gerade wenn unwiederherstellbares Gut von Mitmenschen zerstört worden ist – sich in einem solchen Maß mit seiner Schuld identifizieren, daß keine Abkehr möglich ist. Solche Schuld wird im strengen Sinn des Wortes unerträglich und hinterläßt am Ende nichts als pure Hoffnungslosigkeit. Es ist fraglich, ob eine wirklich autonome Moral den Weg zu einer Veränderungsbereitschaft offen lassen kann, wie ihn wahre Umkehr erfordert: Man muß sich etwas sagen lassen können. Die idealistische Antwort verweist auf einen Kampf zwischen dem höheren und dem niederen Element im menschlichen Dasein. Wenn der Mensch sich nach innen wendet, entdeckt er in seiner Tiefe das Göttliche, das ihm zur Befreiung von Sinnlichkeit und Leidenschaft als den Quellen des Bösen hilft.

Der Christ ist gegenüber der Anmaßung und Verführbarkeit auch des Geistes skeptischer. Die Gefährdung des Menschen kommt nicht zuletzt aus einer verkrampften, genuß- und selbstsüchtigen Innerlichkeit, welche gerade dadurch unfähig ist zur wirklichen Umkehr. Das Auftauchen in die ureigene Wirklichkeit verdankt der Mensch letztlich nicht sich selbst. Nur Gott bringt den Menschen vorbehaltlos, also unverstellt und ganz, vor sich selbst. Christliche Umkehr geschieht also nicht in einem Monolog zwischen dem höheren und niederen Selbst des Menschen, sondern in der dialogischen Konfrontation zwischen dem Schuldigen und dem personal rufenden Gott, der sich als der tragende Grund der reinen Stimme des Gewissens enthüllt. Indem der Mensch von der Frage Gottes an Kain »Was hast du getan?« (Gen 4, 10) herausgerufen und zur nackten Wahrheit aufgefordert wird, muß er sich von sich ablösen. Gott bricht die in sich verschlossene Existenz auf und spricht das schmerzliche, aber doch auch lösende Wort der Umkehr. Darum ist die *Metanoia*, das schwer zu übersetzende biblische Wort für »Umkehr«, christlich nicht vollziehbar ohne lebendigen Glauben an Gott und ursprünglichen Gehorsam gegenüber seinem richtenden und heilenden Wort.

Entfaltete Dimensionen der Sinnesänderung

Diese Grunderfahrung bedarf an einigen wesentlichen Punkten der Entfaltung, die hier freilich nur andeutungsweise erfolgen kann.

Vorbehaltlose Veränderungsbereitschaft: Wohl alle menschlichen Kulturen kennen Einzelakte des Bedauerns und des Bereuens. Man ist bereit, sich an gewissen Punkten zu ändern. Dabei kann man gerade das der notwendigen Umkehr entziehen, was ihrer am meisten bedürfte: die Mitte und das Ganze des menschlichen Daseins, das »Herz«. Hier ist auch die Grenze des Wortes »Reue«: Wir bereuen und bedauern »etwas« – aber bleiben im Grunde die selben. Biblische Umkehr sammelt sich aus den fehlgegangenen Einzelakten zu einer Änderung der ganzen sittlichen Haltung. Umkehr meint darum einen durchgreifenden und umfassenden Wandel der eingeschlagenen Lebensrichtung. »Reue« muß zur Bekehrung werden. Diese kann sich erst ereignen, wenn die Sinnesänderung sich nicht ethisch-partikulär selbst eingrenzt, sondern den Ruf zur Umkehr in seiner ganzen Weite und bis auf den Grund des Daseins aufzunehmen bereit ist.

Je neue Wiederholung der Grundentscheidung: Eine solche fundamentale Umkehr scheint nur einmal möglich zu sein. In der Tat dachte wohl das früheste Christentum in dieser Richtung (vgl. Hebr 6, 4 ff.). Jedenfalls sollte die Grundentscheidung für Wahrheit und Liebe nicht mehr revidierbar sein. Gerade darum muß das einmalige Ja von einer gleichwohl grenzenlosen wie geduldigen Veränderungsbereitschaft sein, um gegen das Schwergewicht des Eigeninteresses und des Egoismus die gewählte Grundrichtung einzuhalten und konkrete Ausbruchsversuche zu integrieren. Die Treue zum unumkehrbaren Grundentscheid verlangt eine höchst wachsame Veränderungsbereitschaft in allen konkreten Verhaltensweisen. Die Umkehr bedarf also in ihrer lebensgeschichtlichen Erstreckung einer je radikalen Erneuerung oder wenigstens der ursprünglichen Wiederholung.

Personale Umkehr in sozialem Kontext: Es ist bisher schon deutlich geworden, daß Reue und Umkehr nur durch die Sprengung und das Aufdecken des anonymen sowie in sich verschlossenen Ich Wirklichkeit werden können. Die Übernahme unvertretbarer Verantwortung rückt den Menschen in das Licht der Einmaligkeit seines Tuns und seiner Person. In diesem Sinne ist Umkehr unausweichlich ein Vorgang der »Individualisierung«: Der Mensch wird aus dem Volkshafte, dem »Man« und jeglichem Kollektiv herausgerufen. Diese »Isolierung« darf nicht von vornherein negativ beurteilt werden. Sie setzt nicht individualistisch den etablierten Einzelnen voraus, den es so gar nicht gibt. Das Individuum wird in der Konfrontation mit seiner vollen Wirklichkeit aus der anonymen Menge, in der es sich verbirgt, herausgeholt und gelangt erst so zur Fülle seiner Personalität. Denn der Abschied vom Kollektiv bedeutet keine Verneinung, sondern eine Neuentdeckung sozialer Verantwortung. Die schicksalhafte Verstrickung in das soziale Geflecht wird transparent gemacht und dadurch bis zu einem gewissen Grad aufgelöst. Aus

dem voll entfalteten Personalen, das alle unmittelbaren kollektiven Zwänge überschreitet, entspringt eine neue Wirklichkeit des Sozialen. Weil hier das Prinzip Personalität eine Vorordnung innehat, kann es in allen Ereignissen von Umkehr kein pauschales, anonymes Handeln geben. Es gibt aber auch keine Umkehr, die nicht eine qualitativ gesteigerte Einfügung in die Gemeinschaft darstellt. »Personalität« ist auch hier kein Freibrief zur Privatisierung. Man kann so auch verstehen, warum jeder Vorgang der sakramentalen Vergebung eine »Versöhnung mit der Kirche« darstellt².

Zugleich Gabe und Aufgabe: Der Mensch, der seine ganze Wirklichkeit nicht aus eigenen Kräften allein vor sich bringen kann, muß sich im Vorgang der Umkehr erst recht Vergebung schenken lassen. Er soll darum werden wie ein Kind, das in Freude und Dankbarkeit Unverdientes und Unverhofftes rein empfangen kann. Wie unendlich schwer fällt es uns, in der Armut des Geistes solche Empfangenden zu sein! Der emanzipatorische Mensch braucht sich nichts schenken zu lassen, er nimmt und schafft sich das für ihn Nötige; er weiß selbst besser – wie schon bei der Ursünde (vgl. Gen 2, 17; 3, 5) –, was für ihn förderlich und schädlich ist.

Umsonst geschenkte Vergebung ist freilich keine billige Gnade. Gerade weil sie einem unverdient zukommt, ist sie in ihrem Ernst anspruchsvoller und fordernder: Die neue Wirklichkeit der Versöhnung will unverkürzt zur Auswirkung kommen und so den Menschen bis auf den Grund seines Daseins ändern. Auch die biblische Offenbarung belegt dieses Grundverhältnis: Je deutlicher die Umkehr als Gottes Heilstat erscheint, um so härter werden die sittlichen Forderungen und die Gerichtsdrohungen. Wer die eine Wirklichkeit der Umkehr als Gabe der Vergebung und Auftrag zur Versöhnung auseinanderbricht, zerstört das ganze Geschehen. Es bleiben dann nur noch billige Gnade und überfordernder Moralismus übrig. Umkehr vollzieht sich darum auch seit alters jenseits von reiner Gesinnungsänderung oder äußerer »Werkerei« in leibhafter und gemeinschaftlicher Wirklichkeitsform: die »Buße« in der klassischen Dreigestalt von Fasten, Gebet und Almosen. Ernüchternder Verzicht als Freiwerden von den Götzen, beständige Hinkehr zu Gott in Zwiesprache mit ihm sowie helfender Einsatz für die Brüder sind sicher auch heute die Gütezeichen für authentische Umkehr.

Mut zum Bruch als neue Freiheit: Bereuen und Bedauern bleiben oft nur ethisch-partikuläre und rückwärtsgewandte Versuche. So kann die wirkliche Überwindung von Schuld nicht ausreichend gelingen. Wer sich nicht von Grund auf und für seine ganze Lebensrichtung zur totalen Umkehr aufrufen läßt, bewältigt seine Schuld nicht. Sie wird dann eher wie ein Berg von

² Zur theologischen Vertiefung vgl. den in Anm. 1 zitierten Aufsatz von Hans Urs von Balthasar.

Lasten an- und aufgehäuft. »Vergangenheitsbewältigung« wird zum Selbstzweck. Ohne das fordernde und vergebende Gegenüber wird Schuld erdrückend und spaltet den Menschen. Wahre Umkehr wehrt der zerstörerischen Verschließung der Schuld in das eigene Selbst hinein. Sie bedeutet Weggehen von der Vergangenheit, Freiwerden, Neuanfangendürfen. Dies ist aber nur möglich, wenn Reue sich nicht nur auf den nachträglichen Gesinnungswechsel bezüglich eines partikulären »etwas« beschränkt (»ich bedaure es«), sondern zur Bekehrung im Sinne restloser Veränderungsbereitschaft wird. Wir Christen bleiben oft genug bei einer halbherzigen und im Grunde heidnisch verstandenen »Buße« stehen, die nur oberflächliche Vergangenheitsbewältigung im aufgehäuften Schuldenberg versucht, aber wir haben selten den Mut zum Bruch mit der Vergangenheit, der uns erst eine neue Freiheit nach vorne schenkt. Wir plappern das Wort von der »Unfähigkeit zu trauern« nach, ohne jedoch zu merken, daß damit Reue und Umkehr angesprochen werden – allerdings nur halbiert: Veränderungsbereitschaft bis auf den letzten Grund, Bekehrung als Totalakt und Freiwerden für ein neues Leben (vgl. Röm 6, 4 f.) fehlen. Das Ziel der christlichen Umkehr ist erst erreicht, wenn wir ein »neues Geschöpf« (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15) und ein »neuer Mensch« werden.

So wird auch einsichtig, daß man das reichhaltige biblische Wort »Umkehr« (hebräisch: »schub«, griechisch: »metanoia«) nicht adäquat mit einem Wort übersetzen kann. »Umkehr« ist das Ziel. Man darf die verschiedenen Einzeldimensionen jedoch nicht theologisch wegdisputieren: Reue empfinden, seinen Sinn ändern, Buße tun, sich bekehren.

Kehren wir zum Schluß nochmals zur Krise des Bußsakramentes zurück, die wir eingangs angesprochen haben. Erst wenn wir die verlorene Fähigkeit zur Umkehr wiedergewinnen, kann eine Reform der Beichte Erfolg haben. Auf dem gelegten Grund läßt sich vieles entfalten, was uns bedrängt: Buße im Alltag des christlichen Lebens und Sakrament, Notwendigkeit der priesterlichen Absolution, anzustrebende Vollständigkeit des Bekenntnisses, leichte und schwere Sünden, Buße und Besserung, Bußandacht und sakramentale Generalabsolution, Beichte und Psychoanalyse, Beichte als Lebenshilfe und als Sakrament. Ohne Erneuerung der Umkehrbereitschaft kommt es nicht zur »confessio« in dem zwiefach-einen Sinn: preisende Hinwendung zu Gott bei gleichzeitigem Bekenntnis der Schuld. Aus dieser Einheit ergibt sich die selten gewordene Freude von Umkehr und Buße.

Bußsakrament, Bußfeier und Evangelisation

Von *Christoph von Schönborn*

1. Eine Situation, die der Klärung bedarf

Die Praxis und das Verständnis der Umkehr und der Versöhnung des Sünders mit Gott und der Kirche machen heute zweifellos einen tiefgreifenden Wandel durch. Die Einführung der Bußfeiern wird von vielen Gläubigen als eine große Hilfe erfahren. Während vor den Beichtstühlen in den seltensten Fällen Schlange gestanden wird, haben die Bußfeiern großen Zulauf¹. Dennoch stellen sich viele Gläubige — offen oder insgeheim — die Frage, ob die Bußfeier das »leiste«, was in der Einzelbeichte geschieht. Haben die Bußfeiern denselben »Wert« wie die Beichte vor dem Priester? Man darf solche Fragen nicht einfach beiseite schieben und darin *nur* ein Überbleibsel einer zu engen Bußerziehung sehen. Das Verlangen vieler Gläubiger nach klarer Weisung ist sicher nicht nur und immer falsches Sicherheitsbedürfnis. Freilich, gibt es heute eine klare Weisung bezüglich der Praxis von Umkehr und Versöhnung? Kann es sie geben in einer Zeit, in der, wie in allen Bereichen des kirchlichen Lebens, so auch hier, nicht nur unter den Gläubigen, sondern auch unter den Hirten und Theologen so vieles in Bewegung ist? Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, eine solche Weisung zu geben. Vielmehr möchten wir versuchen, einige Anhaltspunkte aufzuzeigen, von denen her, so hoffen wir, einige Klärungen möglich sind. Denn daß es dringend notwendig ist, in der Frage des Verhältnisses von Einzelbeichte und Bußfeier zu einer größeren Klarheit zu kommen, ist deutlich, ebenso die Wichtigkeit, bei einer solchen Klärung nicht nur von pragmatischen Gesichtspunkten auszugehen.

2. Der neue »Ordo Paenitentiae« — Weisungen und Spannungen

Man mag einwenden, der am 2. Dezember 1973 promulgierte neue »Ordo Paenitentiae« biete doch die nötigen Weisungen, und es genüge, sich daran

¹ Über die Situation in der Schweiz: J. Baumgartner, Die Einführung der neuen Bußordnung in der Schweiz. In: »Theologisch-praktische Quartalschrift« 125 (1977), S. 233—249; über USA: F. J. Buckley, Neue Entwicklungen des Bußsakramentes. In dieser Zeitschrift 6/74, S. 515—526; allgemein: M. Brulin, Orientations pastorales de la pénitence dans divers pays. In: »La Maison-Dieu« Nr. 117 (1974), S. 38—62.

zu halten, handelt es sich hier doch um die für die lateinische Kirche verbindliche Richtlinien des erneuerten *Rituale Romanum*. Tatsächlich besteht freilich zwischen diesen Richtlinien und der in weiten Teilen der Kirche geübten Bußpraxis eine gewisse Spannung, wenn nicht Diskrepanz, die sicher nicht einfach auf Mangel an Gehorsam, an kirchlicher Disziplin seitens der Verantwortlichen in den Ortskirchen und Gemeinden zurückgeführt werden kann. Auf einige dieser Spannungen sei kurz hingewiesen.

a) So heißt es etwa in der »Pastoralen Einführung« zum »Ordo Paenitentiae«: »Das vollständige Sündenbekenntnis und die Lossprechung des Einzelnen sind nach wie vor der einzige ordentliche Weg der Versöhnung der Gläubigen mit Gott und der Kirche, wenn ein solches Sündenbekenntnis nicht physisch oder moralisch unmöglich ist.«² Diese Sicht entspricht gewiß der kirchlichen Praxis der letzten Jahrhunderte, in der der normale »Weg der Versöhnung« im Gang zum Beichtstuhl gesehen wurde: Versöhnung mit Gott und der Kirche geschieht in der Einzelbeichte. Inzwischen sieht es freilich so aus, daß in vielen Gegenden die Bußgottesdienste *de facto* als der »normale« Weg, die Einzelbeichte als die Ausnahme erscheinen.

b) Der neue »Ordo Paenitentiae« sieht bekanntlich die Möglichkeit einer Kombination von Bußgottesdienst und Einzelbeichte vor, wohl um dadurch den Primat von Einzelbekenntnis und sakramentaler Lossprechung zu bewahren und anderseits doch die offensichtlichen positiven Aspekte der gemeinsamen Bußfeiern einzubringen. In der Praxis scheint sich freilich diese Form relativ wenig durchgesetzt zu haben³. Sie eignet sich schlecht für größere Gemeinden, bewährt sich dagegen für überschaubare Gruppen.

c) Es ist daher durchaus verständlich, daß im allgemeinen ein stärkerer Drang zur dritten vorgesehenen Form besteht, zur »gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution«. Diese Form ist wesentlich einfacher »praktikabel« als die zweite. Schon die Tatsache, daß diese Form im »Ordo Paenitentiae« ausführlich besprochen wird⁴ und mit einem eigenen Ritus ausgestattet ist, kann den Eindruck erwecken, es handle sich hier eben um eine von drei möglichen Formen, ähnlich den auch bei der Spendung anderer Sakramente zur Auswahl stehenden Varianten. Schon von daher ist es verständlich, daß es für viele nicht sehr überzeugend wirkt, wenn dann einschränkend gesagt wird, diese dritte Form dürfe nur verwendet werden, wenn eine »schwerwiegende Notwendigkeit« (*gravis necessitas*) vorliege. Wann liegt eine solche vor?

² Ordo Paenitentiae, Vatikan 1974; dt. Übers. Die Feier der Buße nach dem neuen *Rituale Romanum*. Studienausgabe, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg/Trier/Zürich. Freiburg 1974; »Pastorale Einführung« § 31, S. 23.

³ Vgl. den Artikel von J. Baumgartner (Anm. 1), S. 234–236.

⁴ »Pastorale Einführung« §§ 31–35.

Die »Pastoralnormen für die sakramentale Generalabsolution«, auf die der Text hier rekurriert, geben dem Wort »*gravis necessitas*« einen eher restriktiven Sinn⁵, während es etwa die Schweizer Bischöfe recht weit auslegen⁶. Aus dieser Spannung, die durch die Praxis zum Teil noch verstärkt wird, entsteht die paradoxe Situation, daß das, was vom kirchlichen Rituale als der Normalfall angesehen wird, in manchen Gegenden zur Ausnahme, und der Notfall zur Regel wird. Gewiß wäre das nicht der erste und einzige Fall einer solchen Umkehr im liturgischen Leben der Kirche. So ließe sich eine gewisse Ähnlichkeit zur Situation bei der Taufe aufzeigen: die Kindertaufe wird ja sakramententheologisch nicht als der »Normalfall« des Taufempfangs betrachtet, in der Praxis ist aber die Erwachsenentaufe seit Jahrhunderten zum Ausnahmefall geworden. Der Vergleich läßt sich nur anstellen⁷, wenn vorausgesetzt wird, daß tatsächlich sakramententheologisch gesehen die Einzelbeichte als der »ordentliche« Weg zum Empfang des Bußsakraments zu gelten hat. Ist dies der Fall, dann sollte man aber sinnvollerweise bei der Betrachtung des Bußsakraments vom »ordentlichen Weg der Versöhnung« ausgehen. In der Diskussion um eine mögliche Ausweitung der sakramentalen Buße auf Bußgottesdienste, bei denen keine evidente »*gravis necessitas*« vorliegt, hat man gelegentlich den Eindruck, daß hier sehr kasuistisch argumentiert wird und daß Not- und Ausnahme-situationen zum Ausgangspunkt von bußtheologischen Überlegungen gemacht werden. Besteht nicht die Gefahr, daß durch diese Vorgangsweise eine ungute Diskrepanz zwischen der kirchlichen Lehre und der gängigen Praxis entsteht, die auf die Dauer nur dazu führen kann, daß *beide* unglaubwürdig werden?

Dazu kommt, daß der verstorbene Heilige Vater selber wiederholt darauf hingewiesen hat, die Regel der »*gravis necessitas*« dürfe nicht ausgehöhlt werden⁸. Will man in diesen Ermahnungen nicht von vornherein ein Zeichen obstinater Ängstlichkeit Roms sehen, so wird man wohl fragen müssen, ob hier vom Lehramt nicht auf einen von der Sache, von Sinn

⁵ *Normae Pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendae*, AAS 64 (1972), S. 512; dt. Übers. Nachkonziliare Dokumentation Bd. 42, Trier 1974, S. 11; vgl. die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, ebd., S. 22–24.

⁶ Weisungen der Schweizer Bischofskonferenz über die Buße. In: Laßt euch versöhnen ... Eine pastorale Handreichung zur neuen Bußordnung, hrsg. von der Liturgischen Kommission der Schweiz. Zürich 1975, S. 12–14.

⁷ Der Vergleich hinkt insofern, als die Kindertaufe theologisch nicht unter dem Aspekt des Notfalls gerechtfertigt wird. Auch ist die Mitwirkung des Empfängers im Bußsakrament konstitutiv, während bei der Taufe die Bereitschaft dispositiv wirkt. Beim Vergleich der Sakramente ist immer auf deren analogen Charakter zu achten.

⁸ Ansprache an die Bischöfe des Staates New York (20. 4. 78). In: La Documentation Catholique Nr. 1741 (1978), S. 405 f.; weitere Stellungnahmen des Papstes ebd., Nr. 1718 (1977), S. 375 und Nr. 1713 (1976), S. 702; vgl. auch die Stellungnahmen der Glaubenskongregation, ebd., Nr. 1716 (1977), S. 297 und Nr. 1737 (1978), S. 205, sowie den Bericht von Mgr. Boillon, Bischof von Verdun, ebd., Nr. 1737 (1978), S. 244 f.

und Struktur des Bußsakraments her begründeten Sachverhalt hingewiesen wird. Andererseits besteht berechtigte Sorge, ob angesichts der schon weit verbreiteten Praxis der sakramentalen Generalabsolution als »normalem« Abschluß der Bußfeiern diese Mahnrufe nicht ungehört verhallen oder zumindest auf weitgehendes Unverständnis stoßen. Der bloße Hinweis auf Gehorsam und liturgische Disziplin genügt hier nicht, wenn nicht auch theologisch und pastoral einsichtig gemacht werden kann, daß diese Mahnrufe ihre guten Gründe haben. Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden.

d) Doch zuerst noch die Frage: was ist aus den »gewöhnlichen« Bußgottesdiensten geworden? In der Hitze der Debatte um die sakramentale Generalabsolution (falls diese überhaupt noch zur Debatte steht) ist es recht still geworden um die Frage der einfachen Bußgottesdienste. Was »erbringen« sie? Wie stehen sie zum Bußsakrament? Welche Rolle kommt ihnen im Vollzug der Versöhnung des Sünders zu? Über diese Frage ist der neue »Ordo Paenitentiae« leider nicht sehr ausdrücklich, und dieser Mangel mag dazu beigetragen haben, daß sich die Frage der Bußfeier so stark auf die Möglichkeit der sakramentalen Generalabsolution festgefahren hat.

Wenn es glaubwürdig und einsichtig gemacht werden soll, daß die Einzelbeichte »nach wie vor der einzige ordentliche Weg der Versöhnung« der Sünder sein soll, dann wäre es zu wünschen gewesen, daß gleichzeitig deutlichere Weisung bezüglich der Bedeutung der »einfachen« Bußgottesdienste gegeben worden wäre. Gewiß, der »Ordo Paenitentiae« spricht von den Bußfeiern: Die Gläubigen werden ermutigt, »von Zeit zu Zeit an Bußgottesdiensten teilzunehmen«⁹. Bußgottesdienste werden neben der Verkündigung des Wortes Gottes, dem Gebet und den Bußelementen der Eucharistiefeier als liturgischer Ausdruck jener »fortwährenden Umkehr« bezeichnet, die wesentlich zum christlichen Leben gehört¹⁰. Es wird auf die liturgischen Zeiten hingewiesen, in denen die Feier der Bußgottesdienste besonders empfohlen wird¹¹.

In den »Regeln für die Gestaltung von Bußgottesdiensten« wird gemahnt, man solle darauf achten, »daß die Bußgottesdienste von den Gläubigen nicht mit der sakramentalen Beichte und Lossprechung verwechselt werden«¹². Leider wird nicht ausführlicher behandelt, worin nun diese Unverwechselbarkeit positiv besteht und wie sie begründet wird. Dennoch darf man aus diesem Hinweis die Sorge um die »veritas sacramenti« (wie Thomas v. A. sich ausdrückt), um die unverwechselbare Realität des Buß-

⁹ Dekret der Kongregation für den Gottesdienst. In: Die Feier der Buße (Anm. 2), S. 6.

¹⁰ »Pastorale Einführung«, § 4.

¹¹ Ebd., § 13.

¹² Die Feier der Buße (Anm. 2), S. 91.

sakraments heraushören. In dieser Sorge geht es ja nicht einfach um die Reinerhaltung der vollen Gestalt dieses Sakraments, sondern eben damit auch und vor allem um den Empfänger des Bußsakraments, dem diese unersetzliche Hilfe bewußt gemacht und unverkürzt angeboten werden soll.

Deshalb sei in den folgenden Überlegungen davon ausgegangen, die im »Ordo Paenitentiae« gegebenen Richtlinien seien sinnvoll, es gehe ihnen um die »veritas sacramenti«, es handle sich hier um eine deutliche lehramtliche Weisung zum Verständnis des Bußsakraments. Von dieser Annahme aus seien im folgenden drei sehr elementare Verständnishilfen vorgelegt:

1. Buße und Bußsakrament in ihrem Bezug zur Evangelisierung;
2. das Verhältnis von kirchlicher Gemeinschaft und persönlicher Umkehr;
3. die Bestimmung des Bußsakraments von seiner Zeichengestalt her.

Dabei ist es nicht unsere Absicht, Neues zu der schon uferlosen Literatur zum Bußsakrament beizutragen. Es geht uns nur darum, auf einige Grundelemente hinzuweisen.

BUSSTHEOLOGISCHE HINFÜHRUNGEN

1. Die Buße im Kontext der Evangelisierung

Die Kirche besinnt sich heute wieder auf die zentrale Bedeutung der Evangelisierung¹³. Ziel der Evangelisierung ist die Umkehr und die lebendige Annahme des Evangeliums als das ganze Leben neugestaltender Kraft. Diese Neugestaltung des Lebens wird in der Taufe grundgelegt, sie bleibt aber ständige Aufgabe. Einer der Gründe für die Einführung der Bußgottesdienste war das Bewußtsein, daß ohne Evangelisierung der Empfang des Bußsakraments zu wenig auf eine umfassende Lebenserneuerung ausgerichtet. Nur wenn der Empfang des Bußsakraments zugleich Antwort auf die Frohbotschaft von der vergebenden Liebe Gottes ist, verspricht er, fruchtbar und neugestaltend zu wirken.

Evangelisierung bleibt eine ständige Aufgabe in der Kirche: »Die Kirche hat es immer nötig, selbst evangelisiert zu werden, wenn sie ihre Lebendigkeit, ihren Schwung und ihre Stärke bewahren will, um das Evangelium zu verkünden.«¹⁴ Evangelisierung ist mehr als die belehrende Funktion der Wortverkündigung, in ihr geht es um die ganze Wirkkraft des Evangeliums¹⁵, um die »Heilsmacht des Wortes«¹⁶. Man hat gelegentlich Evangelisierung und Sakramentalisierung als zwei pastorale Modelle einander

¹³ »Evangelii Nuntiandi«, Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute; dt. Übersetzung in: Nachkonziliare Dokumentation Bd. 57. Trier 1976.

¹⁴ »Evangelii Nuntiandi«, § 15.

¹⁵ Ebd., § 18; vgl. § 75 über den Heiligen Geist als »Erstbeweger« der Evangelisierung.

¹⁶ Vgl. L. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes. München 1966.

entgegengesetzt. So einseitig es wäre, hier einen Gegensatz zu sehen, so berechtigt ist es doch, das gemeinte Anliegen ernst zu nehmen: daß es einen »Vorraum« der Sakramentenspendung gibt, analog dem Taufkatechumenat, der erst den Sakramentenempfang vollständig macht.

Von diesen sehr stichwortartigen Hinweisen her sei deshalb die Frage gestellt, ob in der Diskussion um eine mögliche Ausweitung der sakramentalen Generalabsolution nicht oft ein Vorverständnis mitspielt, das stark vom pastoralen Modell der »Sakramentalisation« geprägt ist. Da die Zahl der Einzelbeichten in manchen Gegenden rapide zurückgeht, ist man versucht, dieser Situation zu begegnen, indem man möglichst jedem Bußgottesdienst sakramentalen Charakter zuspricht, weil die Gläubigen hier zahlreicher kommen. Geschieht diese Ausweitung des *Bußsakramentes* nicht etwas vorschnell? Hat man genügend die Chance wahrgenommen, die Bußgottesdienste als Ort der Evangelisation zu sehen? Nicht im Sinne eines moralisierenden Dringens auf die Einzelbeichte, sondern als Möglichkeit, *gemeinsam* das Evangelium anzunehmen, um die Umkehr zu bitten, *gemeinsam* unsere Schuld zu bekennen und um die Neugestaltung des Lebens durch die Sündenvergebung zu beten? Ist es nicht eine zu enge Perspektive anzunehmen, daß eine solche Feier der Umkehr und Erneuerung nur dann »wirksam« ist, wenn sie ausdrücklich als sakramental gelten kann? Vielleicht ist es nicht einfach ein Zeichen von Ängstlichkeit, wenn die sakramentale Generalabsolution nur für Fälle einer »*gravis necessitas*« vorbehalten wird. Liegt in dieser Restriktion nicht ein positiver Hinweis darauf, daß die Dimension der Evangelisation auch im Bereich der Buße mehr Gewicht bekommen sollte?

2. Die kirchliche Dimension der Buße: personal und gemeinschaftlich zugleich

Eines der Anliegen der Liturgiereform war es, den gemeinschaftlichen Charakter der Feier aller Sakramente deutlicher werden zu lassen¹⁷. Die Bußgottesdienste haben zweifellos dazu beigetragen, diesen Gemeinschaftscharakter bewußter zu machen. Nun wird gerade von diesem Aspekt her häufig für eine Ausweitung der sakramentalen Generalabsolution argumentiert, komme doch in ihr die Gemeinschaftsdimension der Buße deutlicher zum Ausdruck als in der Einzelbeichte. Es wäre freilich verfehlt, in der Kirche den Gemeinschaftsaspekt gegen den personalen Aspekt auszuspielen. Die Kirche ist Volk Gottes, Leib Christi, aber so, daß sie »*vivis ex lapidibus*«, aus lebendigen Bausteinen erbaut ist (vgl. 1 P 2,5). Alles in der Kirche ist ganz gemeinsam und ganz personal.

¹⁷ Liturgiekonstitution »*Sacrosanctum Concilium*«, § 27.

Das gilt auch von der Umkehr: die Kirche ist als ganze »heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung«¹⁸. Aber diese Umkehr ist alles andere als ein kollektivistischer Vorgang, sie vollzieht sich immer durch die ganz persönliche Umkehr, den persönlichen Glauben; freilich dergestalt, daß jeder persönliche Akt der Umkehr und des Glaubens in sich ein kirchlicher Akt ist und den ganzen Leib Christi betrifft. Die Gemeinschaftsdimension kommt nicht erst als eine andere zur personalen Dimension hinzu, und umgekehrt.

Nun sind aber Sakramente als kirchliche Vollzüge immer personal. In ihnen handelt Christus immer *diesem* Einzelnen zugute; die Christusbegegnung in den Sakramenten ist von Person zu Person, gewiß nicht unter Ausschluß der anderen, vielmehr so, daß nur dort, wo der Einzelne dem personalen Ruf des Herrn folgt (»Du aber folge mir nach . . .«), die Gemeinschaft der Kirche möglich wird, bedeutet doch Kirche Gemeinschaft in Christus.

Das gilt auch vom Bußsakrament. Es ist gewiß ein bedeutender Schritt, daß das Konzil darauf hingewiesen hat, im Bußsakrament erhalte der Gläubige Gottes Verzeihen »und werde zugleich mit der Kirche versöhnt«¹⁹. Wie immer man dieses »zugleich« zu deuten hat²⁰, es weist gewiß auf die untrennbare Zusammengehörigkeit beider Aspekte hin. Umkehr ist Rückkehr zum lebendigen Gott, »zum Vater, der uns zuerst geliebt hat« (1 Joh 1,30 u. 4,19) . . . zu Christus, der sich für uns hingegeben hat (Gal 2,20; Eph 5,25), und zum Heiligen Geist, der uns in reichem Maß geschenkt ist (vgl. Tit 3,6)²¹. Wie soll man aber anders zu Gott umkehren, als daß dies gleichzeitig eine Versöhnung mit dem Bruder, mit der Kirche wäre?

Der Weg zur Umkehr wird in vielfältiger Weise von anderen miteingeschlossen: durch die zwischenmenschliche Erfahrung des Verzeihens, durch das Verständnis und das Vorbild anderer, durch die Verkündigung des Evangeliums, durch das Gebet der anderen, die Fürbitte der Kirche: durch all das können wir zur Umkehr geführt werden — und man kann diesen Aspekt kaum zu viel betonen. Aber es kommt der Moment, da ich ganz persönlich, ich selber, den Schritt tun muß, umzukehren: »Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater heimkehren« (Lk 15,18).

¹⁸ Kirchenkonstitution »Lumen Gentium«, § 8.

¹⁹ Ebd., § 11.

²⁰ K. Rahner, Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche. In: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, S. 447—487 (Literatur). Es sei hier vor allem auf das schlichte und tiefe Wort der Hl. Jeanne d'Arc vor ihren Richtern erinnert, die ihr einen Unterschied zwischen ihrem Gehorsam gegen Gott und ihrer Unterwerfung unter die Kirche suggerieren wollten: »Et m'est avis que c'est tout un et même chose, de Dieu et de l'Eglise, et que de cela on ne doit faire difficulté« (zit. Regine Pernoud, Jeanne d'Arc par elle-même et par ses témoins. Paris 1962, S. 211).

²¹ »Pastorale Einführung«, § 5.

3. Die Zeichenstruktur des Bußsakramentes

Läßt sich das Verhältnis von gemeinsamer Feier der Buße und Einzelempfang des Bußsakraments nicht in diesem Sinn verstehen? Der Vergleich mit dem Weg zur Taufe legt sich nahe. Der Bericht von der Pfingstpredigt des Petrus möge das beleuchten: »Als sie das (die Predigt des Petrus) hörten, durchschnitt es ihr Herz. Sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: ›Was sollen wir tun, Brüder?‹ Petrus sprach zu ihnen: ›Bekehrt euch, und *ein jeder von euch* lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen« (Apg 2,37 f.). Petrus »evangelisiert«; das Wort der Frohbotschaft bewirkt bei den Zuhörern die *compunctio cordis*, jene innere Reue, »von der die Echtheit der Buße abhängt«²² und die selber schon ein Werk der Gnade ist²³. Auf die Frage der Zuhörer gibt Petrus die Weisung, umzukehren und die Taufe zu empfangen. Das Bußsakrament, das von der Überlieferung gelegentlich als »baptismus laboriosus« bezeichnet wurde, hat eine analoge Struktur.

Am Anfang steht die *compunctio cordis*, die *contritio*, die Reue: sie ist der erste Schritt zur Umkehr: »Durch sie beginnt der Mensch, der erschüttert ist von der Heiligkeit und Liebe Gottes, welche uns in dieser Endzeit durch den Sohn offenbart und in Fülle zuteil geworden ist, nachzudenken, zu urteilen und sein Leben zu ordnen«²⁴. Über die Reue wäre viel zu sagen²⁵. Gerade hier zeigt sich, wie unerläßlich die Evangelisierung im »Vorraum« des Bußsakraments ist. Es wäre vor allem immer wieder deutlich zu machen, daß Reue nicht *Bedingung* der verzeihenden Liebe Gottes ist, sondern daß sie überhaupt erst von dieser Liebe her möglich ist. Nicht die Reue »stimmt Gott gnädig«, sondern Gottes Liebe, »der uns zuerst geliebt hat« (1 Joh 4,19), eröffnet erst den Raum, in dem Reue möglich wird. »Es ist nützlich, daran zu erinnern: Evangelisieren besagt zuallererst, auf einfache und direkte Weise Zeugnis zu geben von Gott, der sich durch Jesus Christus offenbart hat im Heiligen Geist. Zeugnis davon zu geben, daß er in seinem Sohn die Welt gebildet hat ...«²⁶ Viele »Beichtprobleme« kommen daher, daß Buße und Umkehr viel zu sehr als Bedingung gesehen werden, von Gott geliebt zu werden. Denn nur aus dieser Mitte des Evangeliums heraus, aus dem Glauben, daß »niemand gegen uns sein kann, wenn Gott für uns ist« (Rm 8,31), wird der Schritt möglich, das Bekenntnis zu wagen: »Vater, ich habe gesündigt« (Lk 15,21)..

²² Ebd., § 6 a.

²³ Thomas v. A., *Summa Theologiae* III, 84, 1, ad 2; 2, ad 3; 86, 6, ad 1.

²⁴ Apostolische Konstitution »Paenitemini« vom 17. 2. 1966. In: AAS 58 (1966), S. 176.

²⁵ M. Scheler, Reue und Wiedergeburt. In: *Vom Ewigen im Menschen*, Bern/München 1968⁵, S. 27–59. P. Tournier, *Echtes und falsches Schuldgefühl*, Zürich/Stuttgart 1959.

²⁶ »Evangelii Nuntiandi«, § 26.

Nun ist aber das persönliche Sündenbekenntnis jenes Element des Bußvollzugs, das auch noch im neuen »Ordo Paenitentiae« als wesentlich für das Bußsakrament betrachtet wird und das für die »Normalform« dieses Sakraments als besonderes Kennzeichen erachtet wird. Andererseits ist es gerade das persönliche Bekenntnis, das wohl am meisten Schwierigkeiten macht und von vielen Gläubigen als *das* Hindernis zum Empfang der Einzelbeichte betrachtet wird. Wenden wir uns kurz diesen beiden Aspekten zu.

Alle Sakramente sind wesentlich *Zeichen* des Heils. Damit ein Zeichen wirksam ist, muß es deutlich sein, es muß in klar umrissener Form das Bezeichnete anzeigen. Um diese Klarheit der sakramentalen Zeichen ging es wesentlich in der Liturgiereform des Konzils²⁷. Worin besteht diese klare Zeichenhaftigkeit des Bußsakraments? In jenem deutlich umrissenen Geschehen, in dem ein Gläubiger seine Umkehrbereitschaft im Bekenntnis seiner Sünden bezeugt und der Priester ihm das Wort der Vergebung zuspricht. Man kann viele Argumente zugunsten einer allgemeinen Praxis der sakramentalen Generalabsolution anführen, man kann von der Notwendigkeit der Einzelbeichte viele Abstriche machen²⁸, aber man wird wohl kaum überzeugend dartun können, die Zeichenhaftigkeit der Sündenvergebung sei in der Generalabsolution klarer und deutlicher. Nach dem alten theologischen Grundsatz gilt von den Sakramenten: *efficiunt quod significant*, sie bewirken, was sie bezeichnen. Man mag es der »Unmündigkeit« der Gläubigen zuschreiben, wenn oft gefragt wird, ob die Generalabsolution »gleichviel« wirke wie die Einzelbeichte. Aber vielleicht spricht in solchen Fragen auch der Glaubensinstinkt, der spürt, daß die Umkehr und die Sündenvergebung im persönlichen Bekenntnis und in der persönlichen Losprechung deutlicher bezeichnet wird und insofern auch »wirksamer« ist.

Ist es zudem nicht auffallend, daß alle Sakramente *einzeln* gespendet werden, mit Ausnahme der Eucharistie, dem Höhepunkt der Sakramente? Es ist immer Christus, der eigentliche Spender der Sakramente, der *diesem* Menschen Heil und Leben schenkt. Zurecht hat man immer wieder zwischen dem Bußsakrament und den Krankenheilungen Jesu eine Parallele gezogen. Die Heilungsberichte zeigen Jesus in ganz persönlicher Begegnung mit dem Kranken: »Kind, deine Sünden sind dir vergeben« (Mk 2, 5). Diese personale Dimension kommt selten so deutlich zum Ausdruck wie im persönlichen Sündenbekenntnis vor einem Bruder, von dem wir wissen, daß er im Namen Christi, an Christi Statt, uns die befreienden Vergebungsworte Christi zusprechen kann.

²⁷ Liturgiekonstitution, § 59.

²⁸ Vor allem die Beschränkung der Notwendigkeit auf die schweren Sünden und deren weitere Einschränkung in bestimmten Fällen; dazu A. Ziegenaus, *Umkehr — Versöhnung — Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte*. Freiburg 1975, S. 236—250.

Das hat ganz und gar nichts mit Heilsindividualismus zu tun. Gemeinschaft wird durch Sünde zerbrochen oder zumindest verwundet. Der Weg zurück zur Gemeinschaft geht über den Schritt des persönlichen Bekenntnisses: »Gott versöhnt uns untereinander durch die Demut des Bekenntnisses.«²⁹ Von dieser unvergleichlichen befreienden Kraft des Bekenntnisses wissen schon die Psalmen (vgl. Ps 32,1–5, 38,19; 51,1–5). In neueren Arbeiten wurde auf sie vom anthropologischen und theologischen Standpunkt hingewiesen³⁰. Um der »Wahrheit des Sakramentes« willen und das heißt um des Menschen willen, dem zugute die Sakramente gestiftet sind, ist daran festzuhalten, daß die deutlichste und bezeichnendste und in dem Sinn auch »wirksamste« Gestalt des Bußsakraments die Einzelbeichte ist³¹.

Es wird gelegentlich der Einwand erhoben, viele Gläubige seien durch schlechte, oft traumatisierende Erfahrungen im Beichtstuhl so verwundet, daß sie sich in einer psychischen und moralischen Unmöglichkeit befänden, ein persönliches Sündenbekenntnis abzulegen. Von ihnen könne keine Einzelbeichte verlangt werden, es müsse ihnen die Möglichkeit zugestanden werden, durch die Generalabsolution das Bußsakrament zu empfangen³². Zweifellos gibt es viele solcher Situationen, die, schmerzlich genug, deutlich machen, wie sehr die Umkehr eine ständige Aufgabe der ganzen Kirche ist und besonders derer, die mit der Spendung des Bußsakraments beauftragt sind. In solcher Not kann der Bußgottesdienst eine echte Hilfe sein, Traumatismen zu verarbeiten und zu überwinden und dadurch einen neuen Zugang zum Bußsakrament zu finden. Es wäre aber unzulässig, daraus auf das Versagen der Einzelbeichte zu schließen. Solche Situationen schärfen vielmehr das Bewußtsein für die Notwendigkeit, den Sinn des Bußsakraments neu zu erschließen und die Fehler einer einseitigen Bußerziehung wiedergutzumachen.

Eine Wiederentdeckung des Bußsakraments wird nur möglich sein, wenn die Priester sich ständig neu auf ihre unvergleichliche Aufgabe besinnen, die ihnen in der Spendung dieses Sakraments anvertraut ist. Es gibt wohl wenige Momente, in denen der Priester so sehr seine Identität erfährt, wie hier, wo er den eigensten Sendungsauftrag Christi realisiert (im doppelten Sinn, den Newman im Wort *realize* sieht): Sünden zu vergeben. Christus, der gekommen ist, nicht um zu richten, sondern um zu retten (vgl. Joh 3,17), wirkt hier in bevorzugter Weise sein Werk der Versöhnung. Unsere

²⁹ J. Cl. Sagne, *Tes péchés ont été pardonnés*. Paris 1977, S. 59.

³⁰ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*. Paris 1969, S. 416–430; J.-Cl. Sagne, *Le procès de l'aveu*. In: *La Maison-Dieu* Nr. 177 (1974), S. 136–153; Ph. Secretan, *Connaissance empirique de la culpabilité, spéculation sur le Mal, Confession du péché*. In: *Le Supplément* Nr. 120/121 (1977), S. 65–74.

³¹ Hier wäre auch auf die Bedeutung der »Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte« hinzuweisen; vgl. das gleichnamige Buch von H. Höflinger, *Ökumenische Beihefte* Bd. 6. Freiburg/Schweiz 1971 (Literatur!).

³² Vgl. H. Vorgrimler. In: *Mysterium Salutis*, Bd. 5. Einsiedeln 1976, S. 437 f.

Zeit schreit nach geistigen Führern, und wo sie diesen Dienst in der Kirche nicht mehr findet, sucht sie ihn bei Gurus, in Sekten oder Ideologien³³. Gewiß, »geistliche Leitung« und Bußsakrament sind nicht notwendigerweise verbunden. Und doch zeigen die großen Beichtvätergestalten (Pfarrer von Ars, Abbé Huvelin), wie tief Sakramentspendung und geistliche Leitung verbunden sind, geht es doch im Bußsakrament nicht nur um ein »automatisches« Lossprechen, sondern zugleich um die Ausübung jenes Charismas der »Unterscheidung der Geister«, das erst befähigt, »das Wirken Gottes im Herzen der Menschen zu erkennen«³⁴. Gerade die Spendung des Bußsakraments macht dem Priester intensiv bewußt, daß er »nur« Instrument, Diener, Mittler ist, und daß er in diesem Dienst zugleich personal völlig gefordert ist.

4. Folgerungen

Die Folgerungen aus den vorausgehenden Überlegungen sind ebenso unsensationell wie diese selbst.

Die Gläubigen haben ein Recht auf eine möglichst eindeutige Weisung bezüglich des Bußsakraments. Es müßte daher klar gesagt werden, daß

a) die »normalen« Bußgottesdienste nicht das Bußsakrament ersetzen, sondern ergänzen und verlebendigen;

b) Sündenvergebung nicht nur im Bußsakrament geschenkt wird, in diesem aber seinen dichtesten, privilegierten, eben *sakramentalen* Ausdruck findet;

c) es sinnvoll und mit der Dynamik des christlichen Lebens kohärent ist, wenigstens einmal im Jahr zur Einzelbeichte zu gehen (zumal die diesbezügliche Bestimmung des 4. Laterankonzils — DS 812 — nach wie vor gilt);

d) die sakramentale Generalabsolution nur dann gespendet werden soll, wenn eine für die Gläubigen klar als solche einsichtige »*gravis necessitas*« vorliegt.

³³ Wertvolle Hinweise bei J.-Cl. Sagne (Anm. 29), S. 61—65.

³⁴ »Pastorale Einführung«, § 10 a.

»Ego te absolvo...«

Über die Absolution in der Beichte

Von Werner Löser SJ

Albert Camus zeichnet in seinem Roman »Der Fall«¹ eine Art Gegenbild zur sakramentalen Beichte. Er erzählt: der französische Rechtsanwalt Jean-Baptiste Clamence trifft in einer Amsterdamer Matrosenbar mit einem Touristen zusammen und deckt ihm — in einer Art Lebensbeichte — seine gesamte Lebensgeschichte auf. Der Gesprächspartner bleibt indes namenlos. Er wird als stets gegenwärtig vorausgesetzt, kommt jedoch in keiner Weise selbst zu Wort. Diesem irgendwie imaginären Gegenüber trägt also Jean-Baptiste Clamence seine von Schuld überquellende Geschichte vor. Man hat den Eindruck, als wolle er sich durch eine Art Selbstanalyse von all den Schatten befreien, die sich über sein Leben gelegt haben. Das Bekenntnis, das der Rechtsanwalt ablegt, setzt auf der ersten Seite des Buches ein und will dann nicht mehr enden. Ein Ereignis ruft die Erinnerung an das nächste hervor. Entscheidend ist nun dies: das Bekenntnis bleibt antwortlos. Es war eben vor einem anonym bleibenden Zuhörer abgelegt worden. Dieser aber ist nicht in der Lage, mit einem vergebenden Wort, zumal mit einem vollmächtig gesprochenen Wort der Lossprechung zu antworten. So verhält die Beichte des Jean-Baptiste Clamence im Leeren. Er sieht sich daraufhin plötzlich mit den Trümmern seiner Existenz in hellster Bewußtheit konfrontiert — und allein gelassen. Er kann nun nur noch in den offenen Zynismus und schließlich in die Selbstzerstörung, konkret: in den Selbstmord, fliehen.

In A. Camus' Buch schreit der moderne Mensch, dem der Glaube an einen vergebenden Gott abhanden gekommen ist, nach schuldvergebender Lossprechung. Er sieht nicht mehr, daß ihm ein vollmächtiges Wort der Vergebung wunderbarerweise geschenkt werden könnte: in der vom Priester in der Beichte erteilten Absolution. So bleibt er mit sich und seiner Schuld allein, ohne Trost. Kommt ihm vielleicht auch deshalb die durch Jesu Leben, Sterben und Auferstehen eröffnete Möglichkeit der sakramentalen Absolution nicht zu Gesicht, weil er diese Erfüllung seiner Sehnsucht nicht annehmen *will*? Er hält sich ja bekanntlich lieber im Suchen als im Gefundenhaben, lieber in der Selbstrechtfertigung als im Dank auf.

¹ A. Camus, *La chute*. Paris 1956; deutsch: *Der Fall*. Hamburg 1957; als rororo-TB 1044 ab 1968.

Die Lossprechung als Antwort auf das Bekenntnis

Die Beichte ist ein dialogischer Vollzug, — ob er nun in der anspruchsvollen Form eines ausführlichen, intensiven Beichtgesprächs oder in der eher armseligen Form einer raschen, auf die unentbehrlichsten Elemente reduzierten Beichte gesetzt wird. In diesem Dialog spielen die »Gesprächspartner« unterschiedliche »Rollen«. Zunächst der Beichtende. Er deckt im Bekenntnis, das seinerseits von Reue (*contritio*) und Genugtuung (*satisfactio*) begleitet ist, seine sündige Situation auf. Dabei bringt er seine Fehler und Sünden zur Sprache. Er kann dies im Horizont der Erwartung tun, daß ihm nicht Desinteresse oder gar Verdammung, sondern Vergebung zuteil wird. Er braucht die Schuld und die Sünde, die in ihm wirksam sind, nicht zu verdrängen und braucht keine Angst zu haben, konfrontiert mit der eigenen Schuld und Sünde, menschlich zerbrechen zu müssen.

Schon das Aussprechen der eigenen Sünde hat eine befreiende Kraft. Dieser befreiende Vorgang, zu dem es im psychoanalytischen Dialog zwischen Arzt und Patient bemerkenswerte Analogien gibt, wird jedoch durch die in der amtlichen Lossprechung sich ereignende Befreiung wesentlich überboten. Die amtliche, sakramentale Lossprechung wird vom Priester als dem »Gesprächspartner« des Beichtenden erteilt. Er nimmt damit eine eigenständige, unersetzliche, im übrigen doppelgestaltige Funktion wahr. Zum einen hilft er bei der Aufdeckung und der rechten Einschätzung der Schuld und der Sünde des Beichtenden, zum anderen spricht er im Beichtdialog das letzte, entscheidende Wort: das Wort der Lossprechung und Vergebung.

Blieben wir zunächst beim ersten Aspekt des priesterlichen Beitrags zum Beichtdialog. Die Aufdeckung und rechte Einschätzung der eigenen Sündigkeit ist vermutlich einer bloßen Selbstreflexion gar nicht möglich. Der Mensch ist offenbar in einem solchen Maße ein dialogisch angelegtes Wesen, daß auch die Erkenntnis der eigenen Sünde am wahrheitsgemäßeften im Gespräch mit einem geeigneten Partner, das heißt hier: mit einem erfahrenen geistlichen Gesprächspartner, geschehen wird. Nicht selten wird es so sein, daß das Innerste des Einen auch diesem selbst erst durch das erschließende Wort des Anderen zugänglich wird. Das gilt zumal dann, wenn es darum geht, nicht nur ein faktisches »Fehlverhalten« oder Abweichen von allgemein akzeptierten Normen, sondern ein konkretes Schuldig-und-sündig-Gewordensein festzustellen; denn in diesem Fall kommen theologische Dimensionen ins Spiel. Was hier gemeint ist, läßt sich durch einen biblischen Text verdeutlichen. In 2 Sam 12 wird berichtet, daß der König David schwer schuldig geworden war. Er hatte auf heimtückische Weise dafür gesorgt, daß der Hethiter Uria im Kampf den Tod fand. So konnte er dessen Frau für sich gewinnen. David hielt dieses gemeine Vor-

gehen offenbar für etwas durchaus »Normales«. Daß er gesündigt hatte, war ihm selbst verhüllt, vielleicht darum, weil er seine Schuld nicht wahrhaben wollte und darum verdrängte. In diese Situation hinein, so wird erzählt, schickte ihm Gott den Propheten Nathan, der ihm seine Schuld aufdecken sollte. Nathan tat es, indem er dem David eine Parabel erzählte: »Zwei Männer waren in einer Stadt, der eine reich, der andere arm. Der Reiche hatte Schafe und Rinder in großer Menge. Der Arme hatte nichts als ein einziges Lamm, das er gekauft und aufgezogen hatte. Bei ihm und seinen Kindern wuchs es heran. Es aß von seinen Bissen, trank aus seinem Becher und schlief auf seinem Schoße. Es war ihm wie eine Tochter. Da bekam eines Tages der Reiche Besuch. Es tat ihm leid, von den eigenen Schafen und Rindern eines zu nehmen und es dem Wanderer, der zu ihm gekommen war, zu bereiten. So nahm er das Lamm des armen Mannes und richtete es für seinen Gast zu.« Da geriet – so heißt es weiter – David in heftigen Zorn über jenen Mann und sagte zu Nathan: »So wahr der Herr lebt! Der Mann, der das getan hat, ist ein Kind des Todes! Das Lamm soll er vierfach erstatten zur Vergeltung dafür, daß er dieses getan und kein Mitleid empfunden hat.« Da sprach Nathan zu David: »Du bist dieser Mann!« In diesem Gespräch hat Nathan die Rolle gespielt, David bei der Entdeckung seiner »sündigen« Wahrheit helfend beizustehen. Er hat eine Diagnose gestellt; die Heilung kann nun sogleich einsetzen, nachdem die Krankheit bekannt geworden ist. Der Fortgang der Davidserzählung zeigt den befreiten, gesundenden David. Die Wahrheit allein macht frei. Die persönliche, tiefste Wahrheit kommt eher im ehrlichen und suchenden, im Raum des Glaubens sich ereignenden Dialog als in der grübelnden Selbstreflexion ans Licht. Die Beichte ist ein dialogisches Geschehen. Im ausführlichen Beichtgespräch ist das klar erfahrbar. Der in diesem Dialog mit-engagierte Priester hat etwas von dem Lichte auszubreiten, in dem die Erkenntnis der Wahrheit des Beichtenden, zumal seiner Sündigkeit, möglich ist. Oft genug wird er im übrigen auch die Aufgabe wahrzunehmen haben, einen Skrupulanten von seinen unbegründeten Schuldkomplexen zu befreien. Viele Voraussetzungen müssen im Priester gegeben sein, will er seine sehr anspruchsvolle Rolle gut spielen. Am wichtigsten dürfte die aus reicher geistlicher Erfahrung stammende Gabe der Unterscheidung sein.

Die Rolle des Priesters im Beichtdialog hat jedoch noch einen anderen, aufs Ganze gesehen entscheidenderen Aspekt: er ist nicht nur bei der Offenlegung der konkreten Sündigkeit helfend beteiligt — das könnte schließlich auch ein Nicht-Priester leisten; er hat vor allem und zwar in amtlicher, sakramentaler Vollmacht das Wort der Absolution zu sprechen. In diesem Wort der sakramentalen Lossprechung geschieht »Verkündigung des Evangeliums« als nochmalige, nunmehr umfassendste Aufdeckung von befreien-

der Wahrheit. Es ist erfreulich, daß in der neuen Absolutionsformel — in kraft gesetzt durch den 1973 veröffentlichten »Ordo paenitentiae«² — dem »Ego te absolvo ...« eine »Kurzformel des Glaubens« vorgeschaltet wurde, in der das Evangelium in gedrängter Form zur Sprache gebracht ist: »Gott, der barmherzige Vater, hat durch den Tod und die Auferwekung seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt und den Heiligen Geist gesandt zur Vergebung der Sünden.« Der Priester bringt also im Beichtdialog in seinem abschließenden »Gesprächsbeitrag« das ganze Evangelium zu Gehör. Dabei ist es sehr sachgemäß, daß dies in einer geprägten, »amtlichen« Formel geschieht. Darin zeigt sich, daß dieses »Schlußwort« mehr ist als eine in persönlicher Verantwortung eingebrachte Ermunterung des Beichtenden. Es übersteigt vielmehr die Grenzen der Subjektivität des Priesters ins Sakramentale hinein. Durch den Kontext, in dem all dies geschieht, ist klar, daß es sich dabei nicht um eine öffentliche und allgemeine, sondern um eine an eine bestimmte Person und in eine ihr zugehörnde höchst konkrete Situation gerichtete Verkündigung des Evangeliums handelt.

In einem Wort, das die Deutschen Bischöfe kürzlich an die Priester gerichtet haben und in dem sie über deren »Dienst der Versöhnung« sprechen³, findet sich folgender Abschnitt, der das bisher Gesagte noch einmal verdeutlichen kann:

»Die Wahrheit über mich, meine individuelle Geschichte, ist nicht nur von Faktoren wie Erziehung, Umwelteinflüssen, Veranlagung u. ä. bestimmt. Diese Faktoren sind gewichtig und sie aufzudecken, wie dies in psychoanalytischer Therapie geschieht, kann helfen. Die Wahrheit aber, um die es in der Beichte geht, weist über das Genannte hinaus. Ich bin nicht allein dadurch charakterisiert, daß ich im Schnittpunkt vielfältiger Gesetzmäßigkeiten und Bestimmtheiten individual- und sozialgeschichtlicher Art stehe. Ich bin Person, die einen unverwechselbaren Namen trägt, und als solche bin ich von Gott angenommen, auch noch wo ich schuldig geworden bin. Meine Wahrheit ist letztlich, daß Christus für mich gestorben ist (vgl. 1 Kor 8,11), d. h., daß ich in Christi Kreuz gerichtet und zugleich versöhnt bin. Dies ist das letzte wirklich wahre Wort über mich, die Wahrheit, die mich frei macht (vgl. Joh 8,32). Darum brauche ich nicht in einen »Unschuldswahn« zu fliehen, sondern kann mich auch der Wahrheit der Sünde im eigenen Leben stellen, denn durch Christi Kreuz ist auch meine Sünde Teil jener Schuld, die durch das Ostergeheimnis zu einer »felix culpa« verwandelt worden ist.«

Die Wahrheit, daß ich in Christi Leben, Sterben und Auferstehen persönlich mitgemeint und mitbetroffen bin, ist aus dem naturhaften Bestand

² *Rituale Romanum: Ordo paenitentiae*, Decretum de S. Congr. pro cultu divino vom 2. Dez. 1973.

³ Wort der deutschen Bischöfe an die Priester, *Der Priester im Dienst der Versöhnung*, Bonn 1977, S. 15.

meines Menschseins nicht herausanalysierbar; denn sie gehört nicht zu meiner Wesensverfaßtheit. Andererseits ist mein Gerichtet- und Absolviert-sein sicherlich auch nicht etwas mir nur äußerlich Zugefügtes. Diese Erlösungstat Christi betrifft mich in meinem Innersten. Dieses Betroffensein macht die innerste Wahrheit meines Menschseins aus. Insofern diese Wahrheit mir nicht immer schon von mir selbst her zugehört, sondern auf jeden Fall eine mir geschenkte und nicht anders als eine durch die Kirche, die das Ursakrament der Versöhnung ist, vermittelte zugänglich ist, ist es sehr angemessen, daß sie mir »verkündigt« wird, das heißt konkret: daß sie im Beichtdialog vom amtlich sprechenden Priester als das letzte Wort in die freimachende Aufdeckung meiner Wahrheit eingebracht wird. Eben dies geschieht in der Absolution. In ihr liegt die unerfindliche Antwort auf die Sehnsucht des Menschen nach einer ihm persönlich zugesprochenen, vollmächtigen Vergebung beschlossen.

Theologiegeschichtliche Nachbemerkungen

Die bisher vorgetragenen Überlegungen entspringen nicht der Absicht, eine ganz neue theologische Idee vorzustellen. Sie haben ihre Eigenart darin, daß sie der Absolution im sakramentalen Beichtdialog einen hohen Stellenwert zuerkennen, — ohne daß damit eine Abwertung der »Akte des Paenitenten« mitgesetzt wäre. Sie entsprechen damit der tridentinischen Aussage, nach der die »Form des Bußsakramentes, in der vor allem seine Kraft liegt«, im Wort der Lossprechung gegeben ist (»Docet . . . synodus, sacramenti paenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo . . .«, DS 1673). Diese tridentinische Lehre ist der lutherischen, wie sie Melanchthon in der »Apologie der Konfession von Augsburg« (1531) vorgelegt hat, durchaus verwandt. In der »Apologie« XII, 41 formuliert Melanchthon: »Absolutio proprie dici potest sacramentum paenitentiae« — »die Absolution, das selige, tröstliche Wort, sollte billig das Sakrament der Buße heißen«⁴. Sowohl die katholische als auch die evangelische (lutherische) Theologie wissen, daß der Absolution »Akte des Paenitenten« vorausgehen. Im einen Fall ist von »contritio« (Reue) und »fides« (Glaube) die Rede, im anderen Fall von »contritio« (Reue), »confessio« (Bekenntnis, Beichte) und »satisfactio« (Genugtuung). Das Konzil von Trient bediente sich des aristotelisch-thomistischen Kategorienpaars »forma-materia«, um das Verhältnis zwischen den »Akten des Paenitenten« und dem priesterlichen Absolutionswort zu bestimmen. Reue, Bekenntnis und Genugtuung gelten ihm als (quasi-)materia, das Absolutionswort als forma. Die Verwendung des Be-

⁴ Vgl. auch Apol XIII 4.

griffspaars *forma-materia* mag im vorliegenden Zusammenhang als allzu spröde und formalistisch empfunden werden. Immerhin gelingt es, mit seiner Hilfe die Unterschiedenheit und gleichzeitige Aufeinanderverwiesenheit der »Akte des Paenitenten« und des amtlichen Lossprechungsworts zutreffend auszusagen. Das den Beichtdialog zum sakramentalen Vorgang spezifizierende Element »Absolution« wird angemessen herausgestellt. In der theologischen Darlegung, die im »Ordo paenitentiae« Pauls VI. (1973) den liturgischen Anweisungen vorangeht, taucht das Begriffspaar *forma-materia* nicht mehr auf. An dem im Konzil von Trient mit seiner Hilfe ausgesagten Verhältnis der »Akte des Paenitenten« und der Absolution wird jedoch festgehalten. Dies geschieht dadurch, daß unter der Überschrift »Das Bußsakrament und seine Teile« nacheinander über die (a) »contritio«, die (b) »confessio«, die (c) »satisfactio« und schließlich die (d) »absolutio« gehandelt wird. Im Abschnitt über die »absolutio« wird gesagt, Gott gewähre im Zeichen der Lossprechung die Vergebung und so werde das Bußsakrament vollzogen bzw. vollendet (». . . et sic sacramentum Paenitentiae perficitur«)⁵.

Die lehramtlichen, über die Beichte sprechenden Texte zeichnen sich dadurch aus, daß sie die »Teile des Bußsakramentes« in ausgewogener Weise aufeinander beziehen. Dasselbe läßt sich aufs Ganze gesehen leider von der Art, wie in der Theologie und der Katechese üblicherweise darüber gesprochen wurde und wie in der durchschnittlichen Frömmigkeitspraxis die Akzente gesetzt wurden, nicht sagen. Der Mangel an Gleichgewicht in diesen Bereichen spiegelt sich in der terminologischen Unsicherheit: mit welchem Begriff soll man den Gesamtvorgang, dessen Struktur hier zur Debatte steht, unverwechselbar und umfassend umschreiben? Diesen Begriff gibt es bisher nicht. Also sah man sich dazu gedrängt, die Bezeichnungen einzelner Strukturelemente auf den Gesamtvorgang zu beziehen. Daraus ergab und ergibt sich freilich die Gefahr, daß durch die Unsicherheit im Sprachgebrauch eine Störung des Gleichgewichts in den Vollzug hineingetragen wird. Vier Bezeichnungen sind bis heute üblich: Sakrament der Buße; Sakrament der Beichte, Sakrament der Sündenvergebung; Sakrament der (Wieder-)Versöhnung. »Sakrament der Buße« setzt die »contritio« (Reue), »Sakrament der Beichte« die »confessio« (Bekenntnis) für das Ganze. Die beiden anderen Bezeichnungen decken den Gesamtvorgang umfassender ab als die beiden bisher genannten, beziehen sich jedoch vom Wortlaut her vorwiegend auf die »absolutio« (Lossprechung). Kurz, der Sprachgebrauch spiegelt Unsicherheiten in der Auffassung des bezeichneten Sachverhalts wider. Es wäre von daher wünschenswert, wenn eine Bezeichnung gefunden und allmählich durchgesetzt werden könnte, die den ganzen dialogischen, in der Absolution gipfelnden, aber die »Akte des Paeni-

⁵ *Ordo paenitentiae*, a. a. O., S. 12–13.

tenten« keinesfalls ausschließenden Vorgang zwischen dem Beichtenden und dem Priester umgreift.

In der mittelalterlichen Theologie bis unmittelbar vor Thomas von Aquin wurde der »contritio« die eigentlich sakramentale sündentilgende Kraft zugeschrieben. Von der »absolutio« wurden andere übernatürliche Wirkungen (zum Beispiel die Nachlassung der Sündenstrafen) erwartet, nicht aber die Vergebung der Sünden selbst. Bei Thomas von Aquin begegnet dann die wechselseitige Zuordnung der »Akte des Paenitenten« einerseits und der priesterlichen Lossprechung andererseits. Er bringt sie mit Hilfe des Kategorienpaars *forma-materia* zur Sprache (z. B. STh III, q 84 a 3). In der späteren, sich auf Duns Skotus berufenden theologischen Tradition wich man dann wieder von dem von Thomas gewiesenen Mittelweg ab: man sprach die sakramentale Zeichen- und Wirkkraft allein dem Absolutionswort zu. Die »Akte des Paenitenten« galten zwar weiterhin als unentbehrlich, wurden jedoch als dem sakramentalen Vorgang selbst nicht zugehörig angesehen. Das Konzil von Trient hat sich die Auffassung des Thomas von Aquin zueigen gemacht: Reue, Bekenntnis und Genugtuung auf der einen Seite, die Lossprechung auf der anderen Seite verhalten sich wie *forma* und (quasi-) *materia* zueinander. Die nachtridentinische Zeit, in der nicht wenige gegenreformatorische Akzente und Motive in die katholische Theologie und Frömmigkeitspraxis einwanderten, legte dann faktisch wieder auf die »Akte des Paenitenten« das Hauptgewicht, und zwar unter ihnen besonders auf das Element »Bekenntnis«, dessen materiale Vollständigkeit mit allem Nachdruck erwartet wurde. Demgegenüber verblaßten die Elemente »Reue« und »Genugtuung«, sodaß Karl Rahner sich in den letzten Jahrzehnten immer wieder gedrängt sah, deren existentielle Bedeutsamkeit im Ganzen des sakramentalen Bußvollzugs stark herauszustellen⁶. Auf jeden Fall hängt die Plausibilität des sakramentalen Buß- und Beichtvollzugs daran, daß seine »Teile« zu einer theologisch gut begründeten Struktur integriert sind.

⁶ K. Rahner, Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament. In: Schriften zur Theologie II, S. 143–183, bes. 161–171; Personale und sakramentale Frömmigkeit, ebd., S. 115 bis 141; Beichtprobleme. In: Schriften zur Theologie III, S. 227–245.

Die Beichte als geistliches Abenteuer

Von M. Gitton

Wenn wir die Beichte als ein geistliches Abenteuer bezeichnen, so würde dieses Wort schon hinreichend die Erfahrung des Beichtenden decken, der vom Sakrament der göttlichen Gnade erfaßt und umgewendet wird. Aber wir stellen uns hier auf den Standpunkt des Priesters, der das Amt der Versöhnung auszuüben hat. Mehr vielleicht als jedes andere Sakrament führt das der Buße den Priester des Neuen Bundes ein in das Geheimnis einer persönlichen Mitarbeit mit Gott.

»Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?« (Mk 2,7). Auf diese Frage der Pharisäer muß man vor wie nach der Menschwerdung antworten: »Niemand«. Weder die Gemeinschaft noch irgendein Einzelner, der eine delegierte Vollmacht zu besitzen meint: Gott allein, mit dem der Sünder persönlich gebrochen hat (Ps 51,6), kann die Schuld erlassen, die wir ihm gegenüber begangen haben. Wenn in den Taten und Worten Jesu nicht Gott unmittelbar engagiert wäre, dann wäre dessen Anspruch, Sünden zu vergeben, in der Tat blasphemisch. Und desgleichen: wenn der Priester nur ein Beamteter der Gemeinschaft ist, hat er keinerlei Recht zu sagen: »*Ich* spreche dich los.« Er könnte allenfalls bitten: »Gott möge dir verzeihen.« Die priesterliche Vermittlung, als Verlängerung der Sendung Christi durch seine Apostel in die Welt, ist der äußerste Punkt, bis zu dem die Gnade Gottes uns entgegen vorgerückt ist; im Priester, der bei seiner Weihe in einmaliger Weise von Christus übernommen wurde, verzeiht Christus, das heißt Gott die Sünde, so wie er im Priester tauft, konsekriert und betet. Das christliche Ärgernis erreicht hier seinen Höhepunkt, da selbst sündige Menschen zu Werkzeugen des Sieges Gottes über die Sünde erkoren werden.

Wenn das »Ich« des Priesters und das »Ich« Christi im Augenblick der Absolution völlig zur Deckung gelangen, übersteigt der Sinn dieser Annahme des Menschen durch Gott sichtlich die rituelle Formel. Gott wirkt nicht durch passive Werkzeuge; als er sich der Zunge der Propheten bediente, verwendete er alle Vorräte ihrer Persönlichkeit: wenn Gottes Wort sich der Welt schenkt, durchdringt es in Jesus von Nazaret das Herz und den Verstand, ja den ganzen Dynamismus eines menschlichen Wesens. Analog ist der ganze Bußakt »Herold Christi« (2 Kor 5,20) beim Sünder: Gott will uns durch die Sorge des Hirten um das verlorene Schaf erreichen: er bedient sich des ermahnenden Wortes und legt die göttlichen Ansprüche vor, verlängert sein Wirken in die Botschaft, daß sich das väterliche Haus dem verlorenen Sohn öffnet. Es wäre demnach ganz verkehrt, im Ablauf des Bußsakraments zuerst eine rein menschliche, noch nicht zum

Sakrament gehörige Phase anzusetzen — in der so etwas wie Seelenführung getrieben würde —, und dann eine zweite, wo der Priester hinter dem göttlichen Wort verschwände, um die sakramentale Formel auszusprechen. Nein: dasselbe gott-menschliche Mysterium vollzieht sich von Anfang zu Ende; gewiß ist der Beistand des Geistes in besonderer Weise bei den Absolutionsworten verbürgt, aber ohne Diskontinuität: daß heute Bekenntnis und Lossprechung auseinandergerissen werden, kommt gewiß zum Teil daher, daß man die einheitliche Haltung Jesu den Sündern gegenüber vergessen hat; er sendet ihnen Herolde zu, fordert ihre Umkehr, eint sie seinem erlösenden Opfer und führt sie zum Gastmahl des Lebens.

Gewiß kann es Scheidungen geben zwischen den Handlungen des Priesters und dem Wirken Christi: ein Beichtvater kann seine Gewalt über die Seelen mißbrauchen oder in Trägheit einen Zuspruch mechanisch wiederholen u. dgl. . . ., aber die Schuld wird dann ganz auf seiner Seite liegen; statt sich in Freiheit zum Werkzeug Christi formen zu lassen, bleibt er ihm äußerlich. Gewiß hängt die Gültigkeit der Absolution strenggenommen nicht von der geistlichen Qualität des Amtsträgers ab, und doch wissen wir aus Erfahrung, daß bei diesem Sakrament die persönlichen Faktoren eine größere Rolle spielen als bei jedem andern. Es ist schon schwierig, eine wahre Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe zu verwirklichen, wenn der zelebrierende Priester seine Persönlichkeit zur Schau stellt oder an das, was er tut, nicht zu glauben scheint; aber höchst selten wird eine echte Bekehrung aus einem enttäuschenden Dialog bei der Beichte hervorgehen. Die Verantwortung des Priesters und sein Versagen wiegen hier um so stärker, als Christus sich ihm — wie den Gläubigen in der Eucharistie — ausgeliefert hat, ohne das Wagnis der Profanation zu scheuen.

Darum fordert das Beichthören vom Priester ein klares Bewußtsein seiner zugleich bescheidenen und großartigen Rolle: muß er doch für seine Brüder dem Herrn vergegenwärtigen, indem er einem jeden von ihnen Christi Anspruch wie seine Zärtlichkeit verdeutlicht. Immer klarer soll die einzige Mittlerschaft Dessen durchsichtig werden, der, für alle gekreuzigt und erhöht, alle an sich ziehen will (Joh 12,32). Das wird für gewöhnlich viele Worte, Anstrengungen, mehr aber noch Gebete und oft auch Bußwerke erfordern: »Diese Art Dämon wird nur durch Gebet und Fasten ausgetrieben« (Mt 17,21).

»Alles wird geschenkt und alles muß geleistet werden«: dieser Leitspruch geistlichen Lebens gilt vornehmlich für die Erfahrung des Priesters beim Beichthören. Er kann uns Weisung sein, um einige konkrete Aspekte priesterlichen Handelns in diesem Sakrament aufzuzeigen. Wir halten uns dabei nicht nur an die eigene Erfahrung (die wir mit Gottes Gnade bis zu diesen Tagen gewinnen durften), sondern auch an das Beispiel kundigerer Mitbrüder, die uns unterwegs begleitet haben.

Wer sich als Priester des Ernstes seiner Sendung bewußt ist, muß die Notwendigkeit einer Vorbereitung auf die Beichte durch Gebet und Studium verspüren. Transparenz auf Christus improvisiert man nicht; bevor man an seiner Stelle reden und handeln kann, muß man sich lange seinem Wirken ausgesetzt und seine Botschaft in sich aufgenommen, sein Verhalten nach Möglichkeit sich angeeignet haben.

Zunächst das Studium der Moraltheologie. Wenn der Priester vor einem konkreten Fall steht, reagiert er, falls er nicht acht gibt, oft nach seinem Temperament oder seinen Gewohnheiten darauf, indem er, je nachdem, den Fall zu »glätten« sucht oder das Gebot zu Legalismus härtet; er kann sich auch aus der Schlinge ziehen, indem er den Pönitenten an sein »Gewissen« verweist, dort, wo er ihn klar hätte beraten müssen. Um solches zu verhindern, muß man vorweg die Absichten Gottes menschliches Verhalten betreffend erforscht haben.

Der christliche Glaube sagt uns, daß Gott uns diese Absichten wenigstens in ihren Hauptlinien aufgezeigt hat: vom Alten Bund her zu Christus hin, der eine Kirche gegründet hat, um uns seine Gebote zukommen zu lassen und sie gemäß den anfallenden Situationen zu aktualisieren. So gibt es etwa von den Texten des Neuen Testaments an bis zu den neuesten Verlautbarungen des Lehramts eine kohärente Unterweisung über Empfangnisverhütung. In den Konstanten der Lehre enthüllen sich objektive Normen, die von uns beachtet sein wollen und uns erleuchten. Sicher ist die Lösung jeder Frage nicht immer leicht greifbar, in gewissen Fällen wird man sich auf Gebiete begeben müssen, die die Moralisten noch nicht hinreichend bearbeitet haben (etwa die jüngsten Entwicklungen der Volkswirtschaft oder der Medizin), und die Erfahrung der Vergangenheit einbeziehend Grundsätze finden, womit bisher unvorhergesehene Fälle gelöst werden können. Wesentlich ist jedenfalls, daß man nicht einfach auf sein Urteil vertraut, sondern seine persönlichen Ansichten einer objektiven Norm unterstellt, die weder modisch noch säkularistisch ist, sondern Gottes Wahrheit, soweit sie als unwidersprechlich und endgültig aufscheint. Erst wenn der Priester diese Aszese an sich selber erprobt hat, kann er vom Beichtenden verlangen, daß er sein Herz und seinen Verstand den göttlichen Forderungen erschließe.

Doch gibt es ein anderes, fast ebenso nötiges Studium: dasjenige des in seinen verschiedenen möglichen Situationen existierenden Menschen. Oft verfehlt das priesterliche Wort sein Ziel, weil es nicht konkret genug ist; man redet von Situationen, die man nicht kennt, und so richtig die Grundsätze sein mögen, die man entwickelt, sie setzen den Willen nicht in Bewegung: das Verlangte ist zu abstrakt und hakt nicht ins Tatsächliche ein. Damit soll nicht eine »Situationsethik« rehabilitiert werden, die entschieden unfähig ist, uns das Gebot Gottes in seiner ganzen Abruptheit nahezu-

bringen. Ist aber der Wille Gottes einmal bekannt, dann muß er auch richtig vorgestellt werden, was eine wenigstens embryonale Kenntnis der Triebfedern menschlichen Handelns erfordert. Mit einem Drogensüchtigen zu reden ist unmöglich, ohne eine Ahnung von der geistigen Welt zu haben, in der einer lebt, der sich zuweilen oder regelmäßig spritzt, so wie man von einem Homosexuellen vergeblich Keuschheit verlangt, wenn man nichts von den innern Zuständen weiß, die er durchlebt; selbst bei alltäglicheren Dingen, wie dem Berufsleben, sollte der Priester wenigstens oberflächlich wissen, wie man in einem Büro lebt, welches die Beziehungen zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer sind, ehe er von Verzeihen, Liebe, Verfügbarkeit redet. Nicht als sollte das Gebot auf die vom Einzelnen subjektiv wahrgenommenen Möglichkeiten eingeschränkt werden, denn Gott kann unmöglich Scheinendes fordern und es zugleich ermöglichen (wir kommen darauf zurück), aber man muß den Ausgangspunkt kennen, um Mißverständnisse zu vermeiden und eine verständliche Sprache zu reden.

Solche Kenntnis kann der Priester gewiß in Büchern finden, obgleich wissenschaftliche Studien in diesem Beruf oft enttäuschend sind; zumeist gestatten sie, die Fakten zu klassifizieren, zum Ursprung eines Zustandes zurückzugelangen (einer sexuellen Verirrung zum Beispiel), aber für die Hauptsache sind sie wenig hilfreich: nämlich den genauen Freiheitsbereich im Subjekt zu erkennen, um von da aus die zu fordernde Anstrengung zu bestimmen. An dieser Stelle spielt eine gewisse priesterliche Erfahrung eine nicht zu ersetzende Rolle. Ich bin bei manchen alten Beichtvätern einer tiefern Kenntnis des menschlichen Herzens begegnet als bei vielen Psychologen. Gewiß stammt solche Erfahrung zunächst aus einer Unzahl vertraulicher Mitteilungen, wie dies auch bei einem Advokaten oder Arzt der Fall sein kann, doch tritt ein anderes Moment hinzu: die fast experimentelle Entdeckung des Wirkens der Gnade auf den menschlichen Willen. Hat man erlebt, wie in ihrer Sünde verrammelte Wesen sich dem Wort Gottes erschließen, sich wandeln, sich wenigstens teilweise befreien, dann lassen sich die menschlichen Reaktionen nicht mehr so statisch definieren.

Das Studium verweist auf das Gebet, denn sobald man die Aufgabe ins Auge faßt, erscheint ihre Ungeheuerlichkeit: wer kann die Tiefen der Herzen erkennen, wenn er nicht den Blick Gottes besitzt? Wer kann die objektiven Daten einer Natur erfassen, die noch von der Sünde verhärtet ist, und gleichzeitig die unendlichen (wenn auch noch behinderten) Möglichkeiten ihrer Freiheit, wenn er nicht die Hellsicht und Zärtlichkeit des ewigen Vaters teilt?

So wird Beicht hören zu einem mächtigen Antrieb für das Gebet. Ist man Zeuge von unerhofften, erschütternden Bekehrungen geworden, dann fühlt man sich so übertroffen, so selig, daß man in lauter Danksagung ausbrechen möchte. Hat man Brust an Brust einen unsicheren Erfolg erkämpft,

dann möchte man den durch Gebet unterstützen, dem man wirksamer hätte helfen mögen. Hat man bei einer Beichte einen Blick in die Zartheit einer tief mit Gott geeinten Seele tun dürfen, wandelt sich das Gebet in einen Akt der Demut und Anbetung. Entsprechend aber verlangt die Beichte auch ein vorausgehendes Gebet: ein erfahrener Priester sagte mir einst, als ich zum erstenmal im Amt einen Beichtstuhl betrat: »Fangen Sie nie mit Beicht-hören an, ohne zuvor den Heiligen Geist anrufen zu haben.« Wir handeln ja nicht selbst, sondern haben Wert nur soweit wir uns dem Walten des Geistes unterwerfen. So sollte man noch grundlegender sagen: ein Priester, der beicht hört (gibt es überhaupt andere?), muß ein Mann des Gebetes sein. Oft genug werden die Gläubigen dessen gewahr und gestehen, daß sie durch das unscheinbare Zeugnis eines durch seine Freundschaft mit Christus erleuchteten Priesters mehr als durch seine Argumente gewandelt worden sind. Sie haben die Richtigkeit seiner Argumente nur im Leuchten seines Glaubens und in der Wärme seiner Liebe erfaßt.

Bleibt noch die Begegnung selbst. Begegnung dieses christlichen Bruders, den ich kenne oder nicht kenne, der mir sympathisch oder gleichgültig ist, den ich aber lieben soll in der Weise, wie Christus ihn liebt.

Nichts ist dem rechten Verständnis des Sakraments unzuträglicher als die Meinung, es sei eine doppelte, von zwei Seiten her ergehende Erklärung: Bekenntnis der Sünden und Ankündigung des Verzeihens Gottes. In Wirklichkeit ist es ja schon die von Anfang an gegenwärtige Gnade, die den Schritt des Sünders auf den beleidigten Gott hin zu tun erlaubt, ihm die ersten, noch unzureichenden Bekenntnisworte auf die Lippen legt (»Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und gegen dich«). Somit besteht die Rolle des Priesters nicht darin, einen erreichten Zustand zu konstatieren (die erreichte Reue), sondern eine Bewegung der Liebe auszulösen, ein persönliches Schreiten auf Gott zu, das mit der Absolution »vollendet« werden wird, wie das neue römische Ritual glücklich formuliert.

Diese Rolle beginnt vor der Beichte und hat als Ziel, den Pönitenten zum Empfang dieses Sakraments einzuladen. Das Spiel ist nicht von vornherein gewonnen, zumal heute nicht, da gewisse schlecht verstandene theologische Meinungen zum Leichtnehmen verführen: ist es nicht viel einfacher, sich direkt mit Gott auseinanderzusetzen? Und müßte die Beichte, um wahrhaftig zu sein, nicht erst in dem Augenblick erfolgen, da man sicher ist, sein Leben wirklich ändern zu können? . . . In der Tat müßte der Beichte, zumal bei den Jungen, eine Katechese vorausgehen, die möglichst das ganze christliche Mysterium in sich faßte; das Christentum als Religion der Liebe setzt zwischen Gott und uns einen personalen Dialog voraus, die Sünde verschließt uns in uns selbst und macht uns dialogunfähig; nur wenn wir das Stelldichein, das Gott uns vorschlägt, annehmen, werden wir den falschen Selbstrechtfertigungen unserer vermeintlichen Autonomie entris-

sen. Bleibt der immer schwierige Augenblick, da man — nach dem Aufweis der Beichte als der notwendigen Bedingung des Freiwerdens und der Liebe — den Angeredeten einladen muß, den Schritt zu wagen. Gewiß variieren die Situationen hier ins Unendliche; man kennt die prophetische Gebärde, mit der Abbé Huvelin die Fragen Charles' de Foucauld unterbricht und ihn auffordert, niederzuknien. In jedem Fall muß die Einladung des Herrn klar und sauber erfolgen, alle Ausflüchte und alles Verschieben weglegend, wenn auch zart-ehrfürchtig angesichts der Freiheit: »Heute, da ihr meine Stimme vernehmt, verhärtet nicht eure Herzen.« Einzelne, die seither eifrige Christen geworden sind, haben mir gestanden, daß die etwas drängende Einladung eines Priesters zur Beichte sie entscheidend bestimmt hat: sie haben in diesem Anruf die Liebe des auf sie zuschreitenden eifersüchtigen Gottes wahrgenommen.

Man muß sich vergegenwärtigen, daß für viele der Übergang zum Akt des Beichtens bereits ein entscheidender, lange aufgeschobener Schritt ist. Und dann ist es wichtig, daß der Priester durch seine äußere Haltung, den Rahmen, in dem er das Geständnis entgegennimmt, die Haltung, die er wenigstens für die Absolution verlangt (das Knien scheint mir noch immer die bezeichnendste), klarmacht, daß es um mehr geht als eine freundschaftliche Unterhaltung.

Aber natürlich ist der Dialog des Bekenntnisses das gewöhnliche Feld des Ringens zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Der Priester leiht seine Lippen und seinen Verstand dem Herrn, damit dieser die Gewissensbisse des Beichtenden in echte Reue und seine Schwäche in feste Vorsätze verwandle. Denn der Mensch, der zur Beichte geht, sieht seine Sünden noch nicht so, wie Gott sie sieht (er wäre sonst kein Sünder mehr), für gewöhnlich bemerkt er nur das Mißbehagen, das sie ihm verursachen, den Schaden, den sie seiner Respektabilität zufügen oder die Übertretung eines Sittenkodexes, die er sich zuschulden kommen ließ. Nicht selten nimmt er nur einen allgemeinen Malaise, einen Mangelzustand wahr, ohne die Gelegenheiten genau bestimmen zu können, wo er sich tatsächlich vom Willen Gottes entfernt hat; für gewöhnlich ist sein Gewissen unklar, und er hat sich an gewisse Verhaltensweisen gewöhnt, die ihm, wenn nicht normal, so doch unvermeidlich erscheinen. Nun sollte er nicht nur dem in der Schrift verwahrten Wort des Herrn begegnen, sondern einem lebendigen, nahen Wort, das ihm bezeugt, seine Sünde sei nicht seine persönliche Angelegenheit, sondern die Gottes, eigentlich des Planes Gottes mit ihm. So wird er seiner Selbstbeurteilung beraubt, die in vielen Fällen eine Quelle von Selbstrechtfertigung oder in andern von Skrupeln ist. Er muß mit einem Andern rechnen, dem Blick Christi standhalten wie Petrus nach seiner Verleugnung. Und nun erst sieht er seine mögliche Befreiung; denn der, den er tiefer beleidigt hat, als er dachte, ist derselbe, der ihn über alles Maß

hinaus liebt und ihm entgegengekommen ist, um ihn in das Haus des Vaters heimzuführen.

Die Versöhnung wird nicht anders möglich sein, als indem er uneingeschränkt alle Forderungen Christi ihm gegenüber annimmt. Hier nochmals löst das priesterliche Wort dasjenige des Herrn ab: »Geh hin und sündige nicht mehr.« Der Priester darf sich hier nicht mit ein paar vagen Empfehlungen begnügen, er muß soweit als möglich die von Gott verlangte Anstrengung verdeutlichen. Zuweilen kann diese erschreckend sein. Es wäre Feigheit, die letztlich vor allem den Pönitenten schädigen würde, wollte man vor dem Erinnern des Willens Gottes kneifen. Dieser bleibt, auch wenn er schmerzt, die Quelle des Lebens. Gott, der den Menschen erschuf, weiß besser als wir, was unser Wohl ist, und wir haben uns seinen Absichten zu fügen, auch wenn sie uns auf einige Zeit als unserer Entfaltung widersprechend erscheinen. Es gibt Dinge, an die zu erinnern man zittert: einen Menschen, dessen Ehe eine Hölle ist, einzuladen, eine Verbindung abzubrechen, die ihm anscheinend den Frieden und das Gleichgewicht gewährt, scheint unmenschlich; aber hier gilt es an den »Wahnsinn des Kreuzes« zu glauben; man hat kein Recht, einem Christen den Blick auf die letzte Würde seines Daseins vorzuenthalten. Man wird dann wohl einen Nahkampf durchfechten müssen, die Alibis ausschlagen (»ich tue ja niemandem Unrecht«, »Christus hat hierüber nichts gesagt«), den falschen Evidenzen widerstehen (»das einzig gültige Opfer ist das freigewählte, Gott kann nicht Unmögliches fordern«). Man fühlt sich dann ganz klein, und von selbst steigt Gebet zum Herzen auf, denn was sind wir in solcher Stunde, um einem ebenso gebrechlichen Menschen wie wir abzufordern, er möge ganze Stücke eines menschlichen Glücks preisgeben? Es braucht den Berge versetzenden Glauben, um einem andern zu sagen, daß die Freundschaft mit Gott alle irdische Erfüllung übersteigt, daß Gott uns hundertfach erstattet, was wir um seinetwillen preisgeben, um auch glaubhaft zu machen, daß die Anstrengung möglich ist, selbst wenn der Erfolg noch ungewiß bleibt, daß Gottes Gnade den zutiefst in seine Gewohnheit versunkenen Sünder auf die Füße zu stellen vermag. Und hier vollziehen sich wirklich die Wunder.

Es gibt für den Priester viele äußerlich wirksamere und jedenfalls angenehmere Beschäftigungen; aber kaum eine, bei der er sich mehr als Priester fühlt, seinem Herrn so innig geeint ist, der ihn zu seinem Herold macht, um die Herzen der Menschen zu wenden. Er muß aber immerfort wachsam sein, um schlicht das zu bleiben, was er ist: der Verwalter der göttlichen Geheimnisse. Verwalter sein besagt: verantwortlich, aber nicht Besitzer sein. Die Geständnisse, die er zu hören bekommt, werden Gott allein gemacht, und Gott allein ist der Erfolg einer Bekehrung zuzuschreiben. »Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern deinem Namen verleihe die Ehre« (Ps 115,1).

Über Vergebung

Von C. S. Lewis

Wir sagen vieles in der Kirche (und außerhalb der Kirche auch), ohne das Gesagte recht zu bedenken. Zum Beispiel sagen wir im Glaubensbekenntnis: »Ich glaube an die Vergebung der Sünden.« Ich hatte diesen Satz mehrere Jahre lang gesagt, bevor ich mich fragte, warum er im Glaubensbekenntnis steht. Auf den ersten Blick scheint es kaum der Mühe wert, ihn hineinzusetzen. »Wenn man ein Christ ist«, dachte ich, »glaubt man selbstverständlich an die Vergebung der Sünden. Das braucht man nicht besonders zu sagen.« Aber die Leute, die das Glaubensbekenntnis zusammenstellten, dachten offenbar, es sei ein Bestandteil unseres Glaubens, an den man uns jedesmal erinnern müsse, wenn wir zur Kirche gehen. Und dann fing ich an einzusehen, daß sie, was mich betrifft, recht hatten. An die Vergebung der Sünden zu glauben, ist bei weitem nicht so leicht, wie ich gedacht habe. Wirklicher Glaube daran gehört zu jenen Dingen, die einem leicht entgleiten, wenn man sie nicht ständig auffrischt.

Wir glauben, daß Gott uns unsere Sünden vergibt; aber auch, daß er es nicht tut, wenn wir den andern ihre Sünden gegen uns nicht vergeben. Über den zweiten Teil dieser Aussage besteht kein Problem. Sie steht im »Vater unser«; der Herr hat das nachdrücklich gesagt. Wenn ihr nicht vergebt, wird euch nicht vergeben werden. Nichts in seiner Lehre ist klarer als diese Stelle; und es gibt keine Ausnahmen. Er sagt nicht, wir müßten die Sünden unsrer Mitmenschen vergeben, vorausgesetzt, sie seien nicht zu entsetzlich oder es bestünden mildernde Umstände oder etwas Ähnliches. Wir müssen sie alle vergeben, wie boshaft und gemein sie auch seien, und wie oft sie auch wiederholt werden. Falls wir es nicht tun, wird uns keine einzige der unsren vergeben.

Nun scheint mir, wir begehen oft einen Fehler in bezug auf die Vergebung unsrer Sünden durch Gott oder die von uns verlangte Vergebung der Sünden anderer. Nehmen wir zuerst die Vergebung Gottes. Oft, wenn ich meine, Gott um Vergebung zu bitten, erbitte ich in Wirklichkeit (außer ich achte sehr sorgfältig auf mich) etwas ganz anderes. Ich bitte ihn nicht, mir zu vergeben, sondern mich zu entschuldigen. Aber zwischen vergeben und entschuldigen besteht ein Riesenunterschied. Vergebung heißt: »Ja, du hast das getan, aber ich nehme deine Abbitte an; ich werde es dir nie vorhalten, und alles zwischen uns beiden wird genauso sein wie vorher.« Entschuldigen aber heißt: »Ich sehe, du konntest nicht anders handeln, oder es war nicht beabsichtigt; du bist nicht eigentlich schuldig.« Ist man aber nicht eigentlich schuldig, dann gibt es auch nichts zu vergeben. In diesem Sinn sind Vergeben und Entschuldigen beinahe Gegensätze. Natur-

lich mögen die beiden in Dutzenden von Fällen, zwischen Gott und Mensch oder zwischen einem Menschen und einem andern, vermischt sein. Ein Teil dessen, was zuerst Sünde schien, ist bei näherem Zusehen niemandes Fehler und ist entschuldigt; was übrigbleibt, ist vergeben. Hätte man eine vollkommene Entschuldigung, so brauchte man keine Vergebung; braucht dagegen die Handlung als ganze Vergebung, so gibt es keine Entschuldigung dafür. Aber oft besteht das, was wir nennen »Gott um Vergebung bitten« in Wirklichkeit darin, daß wir Gott bitten, unsre Entschuldigungen anzunehmen. Zu diesem Fehler verleitet uns die Tatsache, daß es für gewöhnlich irgendeinen Entschuldigungsgrund, irgendwelche »mildernden Umstände« gibt. Es liegt uns so sehr daran, diese Gott (und auch uns selbst) gegenüber hervorzuheben, daß wir leicht das eigentlich Wichtige darüber vergessen, das heißt den Teil, der übrigbleibt, den die Entschuldigungen nicht tilgen, der unentschuldigbar, aber Gott sei Dank nicht unvergebbar ist. Wenn wir das vergessen, gehen wir weg in der Illusion, wir hätten bereut und es sei uns vergeben worden, während wir in Wirklichkeit nur uns selbst mit unsern eigenen Entschuldigungen zufriedengestellt haben. Vielleicht waren es miserable Entschuldigungen; wir sind nur allzuschnell mit uns selbst zufrieden.

Es gibt zwei Heilmittel gegen diese Gefahr. Eines besteht darin, uns zu erinnern, daß Gott um all die wirklichen Entschuldigungen besser weiß als wir selbst. Falls es wirklich »mildernde Umstände« gibt, brauchen wir keine Angst zu haben, er übersehe sie. Oft weiß er sicher viele Entschuldigungen, an die wir nie gedacht haben; und deshalb werden einfache Seelen nach dem Tod die angenehme Überraschung erleben, daß sie bei gewissen Gelegenheiten viel weniger gesündigt haben, als sie dachten. Gott selbst wird alles wirkliche Entschuldigen übernehmen. Was wir vor ihn zu bringen haben, ist der unentschuldigbare Teil, die Sünde. Wir verlieren nur Zeit, wenn wir über all das reden, was (so denken wir) entschuldigbar ist. Wenn man zum Arzt geht, zeigt man ihm den Körperteil, der nicht in Ordnung ist – zum Beispiel einen gebrochenen Arm. Es wäre reine Zeitverschwendung, würden wir ununterbrochen darauf hinweisen, daß unsre Beine, Augen und unsre Kehle gesund sind. Vielleicht täuschen wir uns dabei; aber wenn sie wirklich gesund sind, merkt das der Arzt schon.

Das zweite Heilmittel besteht darin, wirklich und wahrhaftig an die Vergebung der Sünden zu glauben. Wir sind nur deshalb so darauf erpicht, Entschuldigungen vorzubringen, weil wir nicht wirklich daran glauben; weil wir denken, Gott nehme uns nicht bei sich auf, ohne vorher zu wissen, daß irgendein Umstand zu unsern Gunsten spricht. Aber das wäre überhaupt nicht Vergebung. Echte Vergebung bedeutet, der Sünde unentwegt ins Antlitz schauen, der Sünde, die ohne jede Entschuldigung zurückbleibt, nachdem alle Zugeständnisse gemacht sind; bedeutet, sie in all ihrem Graus, Schmutz, ihrer Gemeinheit und Bosheit sehen und dennoch sich völlig mit

dem Menschen versöhnen, der sie begangen hat. Dies, und dies allein ist Vergebung; und diese können wir jederzeit von Gott bekommen, wenn wir darum bitten.

Wenn es darum geht, daß wir selbst unsern Mitmenschen vergeben, verhält es sich zum Teil gleich und zum Teil anders. Gleich, weil auch hier vergeben nicht entschuldigen heißt. Viele scheinen zu denken, es sei so. Wenn man von ihnen verlangt, jemandem zu vergeben, der sie betrogen oder brutal behandelt hat, so denken sie, man wolle ihnen einreden, von Betrug oder Brutalität sei keine Rede gewesen. Wäre das so, dann gäbe es nichts zu verzeihen. Sie antworten immer wieder: »Aber, ich sage dir, der Mann hat ein höchst feierliches Versprechen gebrochen.« Das ist es ja; genau das muß man vergeben. (Was nicht heißt, daß man seinem nächsten Versprechen glauben muß. Es heißt, alle Anstrengungen machen, jede Spur von Groll in seinem Herzen zu töten – jeden Wunsch, ihn zu demütigen oder zu verletzen oder ihm heimzuzahlen.) Der Unterschied zwischen dieser Situation und jener, in der man Gott um Vergebung bittet, besteht darin: In unserem eigenen Fall lassen wir Entschuldigungen allzu schnell gelten, im Fall der andern aber nicht schnell genug. Was meine eigenen Sünden betrifft, kann ich ruhig wetten (obwohl keine Gewißheit besteht), daß die Entschuldigungen nicht halb so gut sind, als ich denke; was die Sünden anderer gegen mich betrifft, kann ich ruhig wetten (obwohl keine Gewißheit besteht), daß die Entschuldigungen besser sind, als ich denke. Deshalb muß man zuerst sorgfältig auf alle Beweise dafür achten, daß der andre nicht so sehr zu tadeln war, als man dachte. Aber selbst dann, wenn er unbedingt voll und ganz im Fehler war, müssen wir ihm vergeben; und sogar wenn sich neunundneunzig Prozent seiner scheinbaren Schuld wegerklären lassen, beginnt das Problem der Vergebung mit dem einen Prozent von Schuld, das übrigbleibt. Zu entschuldigen, was wirklich gute Entschuldigungen vorbringen kann, ist nicht christliche Liebe; es ist nur recht und billig. Ein Christ sein heißt, das Unentschuldbare vergeben, weil Gott das Unentschuldbare in uns vergeben hat.

Das ist hart. Es ist vielleicht nicht so hart, ein einzelnes großes Unrecht zu vergeben. Aber die unablässigen Herausforderungen des täglichen Lebens zu vergeben – immer wieder der herrschsüchtigen Schwiegermutter, dem tyrannischen Ehemann, der nörgelnden Gattin, der selbstsüchtigen Tochter, dem Sohn, der einen hintergeht, vergeben – können wir das? Nur dann vermutlich, wenn wir daran denken, wo wir selbst stehen, wenn wir es jeden Abend beim Beten ernst meinen mit unsern Worten »Vergib uns unsre Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldner«. Nur unter dieser Bedingung wird uns Vergebung angeboten. Sie ablehnen heißt Gottes Barmherzigkeit für uns ablehnen. Ausnahmen werden keine angedeutet, und Gott meint, was er sagt.

Die Buße in der Literatur

Von Jean Mouton

André Gide gefiel sich darin, die Moral auf einen Zweig der Ästhetik zu reduzieren, und gewisse Geister tun das gleiche mit dem Schuldgefühl, worin sie nichts als »Wonnen« erblicken, welche die Wollust der Sünde länger andauern lassen. Als ein Kritiker der Zeitung »Le Monde« das Buch »Ce qu'il faut d'amour à l'homme« von Julien Green besprach, erinnerte er daran, daß dieser Schriftsteller durch die Realpräsenz und die Buße zum Übertritt in die römische Kirche bewogen wurde, und fügte hinzu: »die Buße, die dann seine Auseinandersetzungen mit dem Fleisch köstlich dramatisieren und sein Werk speisen sollte«. Max Jacob sah in seinem tiefen, oft mit spontanstem Humor durchzogenen Glauben in der Buße ein ernstes Spiel, aber eben ein Spiel: »Ich beichte . . ., ich lasse doch nicht ab; am Ende ist Gott der zum Narren Gehaltene.« Trotz des Spottes von Maurice Sachs, der sich über seinen Freund lustig machte (»flugs bald Tugendbold, bald Sünder«), war dies übrigens für den Dichter von Saint-Benoît-sur-Loire eine Weise, der endlosen Liebe Gottes innezuwerden, entschlossen wie er war, »alles zu glauben«. Emile Henriot hat die Gefahren dieses Spiels gewittert, sagte er doch, wenn er von der Gnade getroffen würde, dann nicht, damit er dies dann literarisch verwerte.

Um auf diesem Feld einen andern Ton erklingen zu hören, muß man sich an die Größten wenden, an diejenigen, die kraft ihres Genies den Theologen bei ihrer Arbeit behilflich sind und sie sogar manchmal auf die richtige Fährte bringen. So Dostojewski, der ein ganz persönliches Beispiel für die Veredelung durch die Buße vorlegt, wenn er seine Leiden im »Totenhaus« schildert, wo er das Gefühl hat, als besserer Mensch wiedergeboren zu werden. Er erzählt, wie er mit seinen Kameraden in der Kapelle beim Gefängnis betete; alle hatten sich im Wissen um ihre Verworfenheit zu Boden geworfen. »Wir trugen das Brandmal der Schande an uns; alle hielten sich von uns fern.« Doch die von außen gekommenen Helfer gaben ihnen jeden Tag Almosen, und Dostojewski bemerkt, dies sei ihm irgendwie angenehm gewesen. »Es steckte in diesem seltsamen Vergnügen ein ganz besonderes, auserlesenes Empfinden: Also gut, wenn dies doch ohnehin schon so ist!«

Franz Kafka geht weiter. Seine Alpträume haben dieses ganze Jahrhundert verdüstert; er hat die Greuel gewittert, die während dessen Verlaufs zutage treten sollten, doch in seiner durchdringenden Geistesschärfe, vor allem kraft seiner Demut hat er uns die unerläßlichen Elemente eines Lebens der Buße aufgedeckt. Er sagt in seinem Tagebuch, man könne über die Erlösung nicht schreiben, sondern sie nur erleben — Worte, an denen nicht zu rütteln ist. Da für ihn das Schreiben eine Form des Betens ist, kann es nicht an die Stelle der Buße treten.

Buße als Wiederentdeckung Gottes

Es gibt keine Buße ohne Geständnis der Sünde — ein Geständnis, gegen das sich in unserer Epoche manche sträuben. Sie erblicken darin nur etwas Krankhaftes und kämpfen dagegen an durch die Befreiung der Begierde, wodurch wir wieder in den Zustand der Unschuld zurückversetzt werden¹. Wie es keine Buße ohne Anerkennung der Sünde gibt, so gibt es keine Sünde ohne die Anerkennung und in erster Linie ohne die Entdeckung Gottes. Gott gibt dem Leben und der Welt ihre Dimension, und in dieser Dimension ist nicht nur das geschichtliche Handeln, sondern auch die Beziehung jedes Wesens zu ihm miteinbegriffen. Eben im Verfall dieser Beziehung liegt im wesentlichen die Sünde. »Wir wollen ... bekennen, daß wir sündige Menschen sind«, sagt der Priester zu Beginn der Eucharistiefeier. Es ist so, wie Michel Sales treffend sagt: »Die Eucharistie läßt sich nicht trennen von der Buße, vom Eingeständnis und Bekenntnis der Sünden«².

Doch diese Wiederentdeckung Gottes durch die Buße kann auf sehr unterschiedliche Weise vor sich gehen. Zunächst im Hochgefühl eines intensiven lyrischen Empfindens. So verspürt der Psalmist, wie angesichts Gottes sein ganzes Wesen erschüttert wird. Eine Regung der Seele folgt auf die andere; die vorherrschende Stimmung ist die eines tiefen Schmerzes: sein Gebein fällt auseinander, sein Lager ist von Tränen überströmt, Asche ißt er statt Brot. Doch David betont ebenso sehr, was Gott ihm schuldet: er solle ihn vor seinen Verfolgern beschützen, den Arm des Unreinen von ihm abhalten, ihn aus dem Netz befreien, das man ihm gestellt hat. Um David zu schützen, soll Gott widerstandsfähig sein wie ein Fels. Er schilt Gott aus, er stellt ihn beinahe zur Rede. Gott soll seine Sünden schleunigst tilgen und zwar um der Ehre seines Namens willen. Denn wenn Gott die Sünden nachtrüge, wer könnte dann vor ihm bestehen? Dafür nimmt der Psalmist sich vor, in allem Gottes Willen zu erfüllen, und Gott wird für ihn voller Zärtlichkeit und Erbarmen sein.

Das Bußempfinden trifft sich mit dem Höchsten im Menschen. Je unwürdiger sich der Mensch fühlt, desto näher kommt er Gott. So Oscar Wilde, der nach manchen Verirrungen wieder den Ton des Psalmisten anschlägt. Dem überfeinerten Schriftsteller, einer Sittlichkeitsaffäre wegen verurteilt, wurde die elterliche Gewalt über seine beiden Söhne entzogen. Nachdem er das Urteil vernommen hatte, murmelt er in sich hinein: »Der Leib eines Kindes ist gleichsam das Herz des Herrn; ich bin weder des einen noch des andern würdig.«

Doch häufiger als hohen Gefühlen gibt sich der Mensch der Furcht hin. Im Gebet, worin er von Gott den rechten Gebrauch seiner Krankheiten erfleht, ist für Pascal das Leben eine beständige Buße. Man braucht nicht lange nach Mitteln zur Abtötung zu suchen; das Leben besorgt sie und besonders die Krankheit, die eine Art Tod ist, um das Erbarmen zu erflehen.

Kierkegaard ist sich der Schuld des Menschen vor Gott voll bewußt. Die Beraubung des inneren Glücks, welche sie zur Folge hat, entwickelt seiner Meinung

¹ Jean Lacroix (*Philosophie de la culpabilité: Philosophie d'aujourd'hui*. Paris 1977) hat diesen Protest analysiert, der sich an Nietzsche anschließt, von dem er sagen kann, alles habe mit ihm begonnen; doch seither hat niemand ihn wiederholen können.

² In »Revue Catholique Internationale Communio«, vom 5. Sept. 1977.

nach in uns ein tiefes, tragisches Empfinden. Das Tragische hinwieder erzeugt Angst, welche die Rolle ausgleichender Buße spielt, während sie gleichzeitig für den Menschen ein Adelsprivileg ist.

In »La guérison des maladies« sagt C. F. Ramuz, dem Leiden komme Tauschwert zu; man könne die Segnungen des Leidens ändern zukommen lassen.

Mit Franz Kafka³ triumphiert das Dunkel: die Leiden und Finsternisse bedrängen uns. Wir unterliegen der Buße, ohne daß wir überhaupt wüßten, daß wir eine Sünde begangen haben, und es kommt gar nicht in Frage, daß diese Buße uns von Schuld befreien könnte, denn wir wissen nicht mehr ausfindig zu machen, woher diese Schuld stammt. Und doch ist alles Sünde, selbst die Schlaflosigkeiten, die vielleicht nichts anderes sind als ein allzuschärfes Wissen um die Sünde, das uns in die Angst versetzt, das Gericht könnte unversehens über uns hereinbrechen. Die Sünde bringt die Krankheit und damit den Tod hervor.

In »Mont Cinère« von Julien Green verurteilt sich Mrs. Fletcher, vom Verlangen nach dem Absoluten getrieben, zu einem asketischen Verzicht; doch im Unterschied zu Kafka, für den das Schuldgefühl auch abgesehen von jeder Sünde auf uns lastet, ist Mrs. Fletcher der Sünde schuldig, der Sünde nämlich, *zu sein*. Übrigens wird diese Sünde von ihr weder verspürt noch eingestanden.

Wert der Strafe

Was soll noch die Auferlegung einer Strafe, nachdem man die Sünde gestanden hat? Die Strafe hat nur Wert, wenn sie, nachdem sie auferlegt worden ist, auch angenommen wird. So hat Huysmans, von Krebs befallen, in Vereinigung mit der Passion Christi gelitten⁴. Dann erhält der Schmerz sühnende Heilungskraft. Durch dieses Mittel werden fleischliche Menschen von einst zu Geistesmännern. Wie Julien Green sagt, »ernüchtert die Buße die sinnliche Welt«⁵.

Am besten ist es, wenn der Sünder sich selbst eine Strafe auferlegt. Man kann jemanden nicht zur Buße zwingen. Wie André Glucksmann in »La cuisinière et le mangeur d'hommes«⁶ berichtet, betont ein Sammelband sowjetischer Juristen, der den Titel trägt »Von den Gefängnissen zu den Reeducationsinstitutionen«, den Wert der Zwangsarbeit als Prinzip sittlicher Erneuerung; die Zwangsarbeit müsse hart sein, damit sie die Leidenschaften zähme und den Willen stärke. Gorki hat den »Umguß des Menschen« gepriesen, zu dem es bei den Tausenden von Strafgefangenen komme, die am Bau des Kanals zwischen dem Baltikum und dem Weißen Meer zu arbeiten gezwungen seien. Man kennt die Ergebnisse dieses »Umgußes«,

Wird sie freiwillig auf sich genommen, so zeitigt die Askese schönste Früchte. Dies ist bei gewissen großen Künstlern der Fall, welche die von André Gide vorgenommene Unterwerfung der Moral unter die Ethik in ihr Gegenteil umkehren und die Moral zur Herrin der Ästhetik machen. Sie auferlegen sich Ver-

³ Vgl. Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka*. Les Lettres Nouvelles 1977.

⁴ Pie Duployé, Huysmans. Coll. Les écrivains devant Dieu. Brüssel/Paris 1968, S. 98.

⁵ Journal. Ausgabe in zwei Bänden. Paris 1969, S. 1420.

⁶ Coll. Points. Paris 1976, S. 109.

zichte, lassen den Körper an Gewicht abnehmen, damit er nicht den schöpferischen Geist belaste. Man weiß, ein wie strenges Leben ein Delacroix oder ein Degas geführt haben.

Im Grunde besteht die eigentliche Strafe darin, daß man eine Schuld einem andern bekennt. Die Schriftsteller spielen dabei eine Rolle ersten Ranges, denn viele von ihnen machen das Geständnis zum Ausgangspunkt ihres gesamten literarischen Schaffens (ob dies nun verhüllt geschieht wie bei der »Phèdre« von Racine oder ganz offen wie bei Jean-Jacques Rousseau). Für Huysmans ist das Beichtbekenntnis »der unerträglichste Akt, den die Kirche dem Menschen auferlegt hat«⁷. Es ist eine harte Prüfung, den »Schein« zu ersetzen durch das »Sein«. Maurice Zundel⁸ bringt dies in Anlehnung an einen Gedanken Pascals⁹ treffend zum Ausdruck. »Die Ehrlichkeit, mit der wir im Bekenntnis unserer Sünden vor dem Priester enttäuschen«, erscheint ihm mit Recht als eine Art Wiedergutmachung gegenüber den andern, die wir »täuschen, indem wir ein Gesicht präsentieren, das nicht dem entspricht, was wir sind«. Wie Zundel weiter sagt, ist der Sünder den andern gegenüber in dem Maß schuldig, als er es Gott gegenüber ist; darum muß man die Menschen ebenso um Verzeihung bitten wie Gott. Doch ist es auch darum wichtig, daß wir Gott und die Menschen um Verzeihung bitten, weil wir wissen, daß sie uns lieben. So ist für den verlorenen Sohn das Bekennen kein Problem, weil er weiß, daß sein Vater ihm die Arme entgegenstrecken, ja ihm entgegenzueilen wird, um ihn an sich zu drücken¹⁰.

Man muß also dem Menschen, den man richtet, zeigen, daß man ihn liebt. Dies wird in diabolischer Manier beachtet von den Mitgliedern politischer Gerichte. Ich bin 1945 in Rumänien einem britischen Journalisten begegnet, der fünfzehn Jahre in Sowjetrußland verbracht hatte. Er hatte dem Sinowjew-Prozeß beige-wohnt (1936) und auch einer vom Staatsanwalt Wyschinskij präsi- dierten Sitzung. Dieser saß über einen seiner ehemaligen Freunde zu Gericht, der schwer an Alkoholismus gelitten hatte und der sich unter den Angeklagten befand. Wyschinskij wandte sich mit lächelnder Miene an ihn und sagte: »Wie glücklich bin ich, Dich nach so langer Zeit wiederzusehen! Wie ist Dir das Gefängnis gut bekommen! Vorher warest Du müde, jetzt siehst Du schön ausgeruht aus.« Einige Augenblicke darauf brüllte er: »Ich fordere für diesen Mann die Todesstrafe.«

Daß Menschen mit dabei sind, ist für die Gewährung der Verzeihung unerläßlich, doch ist dies nichts, wenn nicht auch Gott zugegen ist. Vor Gott kommt es zu diesem Aufseufzen aus dem tiefsten Innern, zu den »suspiria de profundis«, von denen Thomas De Quincey spricht. Zu diesem Seufzen kommt es nur bei denen, die sich mit äußerster Aufrichtigkeit angeklagt und mit aller Kraft bereut haben, selbst wenn sie ihre Vorsätze nicht immer durchhalten sollten.

Solche Menschen hat man als »Ästheten« oder »Dekadente« behandelt. Diese Verachtung wird gegenüber einzelnen vielleicht dadurch hervorgerufen, daß ihre Geständnisse bei ihnen dazu führen, daß sie sich ganz dem Licht überlassen;

⁷ En route. Paris 1931, S. 148.

⁸ Quel homme et quel Dieu. Paris 1976, S. 200.

⁹ Pensées. Ausgabe Brunchvicg Nr. 100.

¹⁰ Vgl. Christoph von Schönborn, Se reconnaître pécheur et pardonné. In »Sources«. März 1978, S. 72.

darum wird unabweislich der Eindruck von Schönheit erweckt. Und die Schönheit ist manchmal verdächtig. Nicht für Paul Claudel; dieser sagt, eine Gemütsbewegung müsse keineswegs vom Kreuz getrennt werden, auch nicht die Bewegung, in die uns ein Gedicht oder ein Kunstwerk versetze. In einem Vortrag, den er im September 1925 in England hielt, erklärte er: »Dem Kreuz und dem Gekreuzigten geht etwas ab, wenn diese Magdalena mit ihren nackten Schultern und aufgelöstem Haar nicht in dem Gemälde figuriert, in das sie für alle Ewigkeit eingetreten ist. Christus und Magdalena sind für immer unzertrennlich...« Selbst in der Buße behält Magdalena ihren Charme; die Buße zwingt die Büßerin nicht, sich zu verunstalten, wie das die Veronika von Léon Bloy tut, die sich die Haare abschneidet und sämtliche Zähne ausreißen läßt. Um die Reuetränen des hl. Petrus nach seiner Verleugnung nachfühlen zu lassen, packt Johann Sebastian Bach uns durch die unvergleichlichen Klänge der Matthäuspassion.

Bekenntnis ohne Verantwortlichkeit

Es gibt auch Schriftsteller, die nicht der Meinung sind, daß sie von Gott geliebt werden, wenn sie ihr Schuldbekenntnis ablegen, und wahrscheinlich noch weniger, daß sie dabei von den Menschen geliebt werden. Wenn sie vor diesen ihre Schuld bekennen, dann nicht, um von ihnen Verzeihung zu erlangen, sondern um alles auf ein Problem moralischer Ordnung abzuschieben und sich dadurch zu rechtfertigen. So ist Jean-Jacques Rousseau vor allem darauf bedacht, vor jeglicher Verantwortlichkeit zu fliehen; er gesteht, das Mägdlein Marion des Diebstahls eines Seidenbandes bezichtigt zu haben, den er selbst begangen hatte. Er klagt sich an, sogar heftig, aber im Grunde fühlt er sich nicht betroffen. Hitler nahm eine ähnliche Haltung ein; nach der Bombardierung Warschaus im August 1939 forderte er Frankreich und England auf: »Kommt und seht die Ruinen, die *ihr* angehäuft habt!« Dieser Gedanke steckt hinter der Geiselnahme: schuldig ist nicht der Pirat, der sich eines Opfers bemächtigt hat, sondern die Nation, die Institution oder die Person, die die Geisel nicht zu den von ihm gestellten Bedingungen befreit.

André Gide verleiht ebenfalls bestimmten Geständnissen einen besonderen Glanz; Corydon stimmt manchmal einen triumphalistischen Ton an. Das Geständnis ist total, doch die Schuld, die man gesteht, wird nicht als Schuld anerkannt, sondern irgendwie zu einer Rebellion deklariert. In seinem Tagebuch¹¹ erinnert Gide daran, daß er in der Gestalt Edouards, einer seiner Figuren, »den Anspruch« angemeldet habe, »nie im Unrecht gewesen zu sein«. Wer die Selbstbestimmung im Geständnis praktiziert, trifft sich so mit der Person des Stawrogrin, der in den »Dämonen« Dostojewskis dem Bischof Tychon seine schreckliche Untat beichten möchte: die Vergewaltigung eines kleinen Mädchens, das sich dann aus Verzweiflung tötete. Er möchte von Tychon Verzeihung erlangen, am Ende aber begnügt er sich damit, daß er sagt: »Ich möchte mir verzeihen.« Und Tychon, der für die endlose Liebe Gottes einsteht, versichert Stawrogrin, das sei bereits schon ein Beginn, um seine Verzeihung zu erlangen.

¹¹ Journal 1889—1939. Ed. de la Pléjade. Paris, S. 775.

Literatur und Buße

Die Buße ist ein Verlangen nach Liebe, ein Verlangen, sich Gott zu überlassen. Wenn der Schriftsteller sich nach dieser Liebe und dieser Hingabe sehnt, kann er dies mit einer ganz persönlichen Eindringlichkeit zum Ausdruck bringen — selbst wenn seine Lebensumstände ihn später das wiederaufgeben lassen, was er in einem gegebenen Moment als eine neue Berufung empfunden hat. Für ihn gelingt es der Liebe, über die Züchtigung hinwegzukommen. So schließt Marcel Jouhandeau seine »Défense de l'enfer« mit Worten ab, die die Aufmerksamkeit Jacques Maritains fanden: »Und wäre es in der Tiefe der Hölle, ich würde Gott lieben. Es kann darin für mich keine Hölle geben.« Erinnern wir uns auch an das Hochgefühl von Paul Verlaine in »Sagesse«; er vernimmt den Anruf Gottes freudig und zitternd, lachend und weinend zugleich: »Arme Seele, das ist's!«

Dieses Wissen, Buße auf sich genommen zu haben, ist es, das den dichterischen Schwung des Schriftstellers läutert und auch den Ausdruck, worin er, wie Charles Du Bos von Augustin sagt, »die Dinge, von denen er sich lösen muß, liebkost in einer Bewegung, die etwas so Sanftes an sich hat wie das Sich-Wiegen einer Blume«¹². Und beim Autor der »Soliloquia« wird die Entsagung, worin die Buße sich vollendet, von außen fast nicht wahrgenommen.

Um die Buße zu veranschaulichen, bedient man sich für gewöhnlich der Bilder der alten Maler, die uns Einsiedler zeigen, die sich in Felsenklüfte zurückgezogen haben und deren Leib so ausgemergelt ist wie der verdorrte Stamm eines Baumes. Erinnern wir uns auch an die grauenhafte Szene, wo Georges Bernanos in allen Einzelheiten die Geißelung schildert, die Abbé Donissan an sich vornimmt, der »Heilige von Lumbres«, für den der Pfarrer von Ars mehr oder weniger Modell gestanden hat. Dieser weigerte sich übrigens, in der Kasteiung eine absolute Gewähr für die Bewahrung vor Sünde oder die Heilung von ihr zu erblicken. »Der Teufel«, sagte er, »macht sich über die Geißel und die andern Bußinstrumente lustig.«

Vergessen wir nicht, daß Schriftsteller, ohne diesen Grad zu erreichen, einen Teil der Wüste durchquert haben, indem sie uns Worte tiefster Reue vernehmen ließen. Könnte man diese plötzlichen, wenn auch nicht immer dauernden Äußerungen von Reue nicht als das bezeichnen, was Henri Bergson in bezug auf gewisse Aspekte der Moral sagt: »eine Momentaufnahme von einer Bewegung«¹³? Deckt sich das heutige Erschlaffen des Sinns für die Schuld und den Loskauf davon durch die Buße nicht mit einer Minderung der Bedeutung der Literatur gerade im Höchsten, was sie zu sagen hat?

¹² Extraits d'un Journal. Corrèa 1931, S. 56—57.

¹³ Les deux Sources de la Morale et de la Religion. Paris 1933, S. 57.

Das verhüllte Antlitz

Zum 75. Geburtstag Reinhold Schneiders

Von Eugen Biser

Von der christlichen Liebe heißt es zwar, daß sie die Furcht, nicht aber, daß sie die Trauer austreibt. Vielmehr gehört es zu den tiefsten Erfahrungen der Christenheit, daß sich Liebe mit Trauer verbinden kann. Nicht umsonst gilt eine der Seligpreisungen Jesu den Trauernden, die sich, vom Leid der Welt überwältigt, mit den »harten Tatsachen des Lebens« nicht abfinden können und deshalb im tiefsten Sinn des Wortes das empfinden, was man mit einer abgegriffenen Vokabel »Weltschmerz« nennt. Reinhold Schneider, der am Ostersonntag des Jahres 1958 in Freiburg starb, nachdem er tags zuvor auf offener Straße zusammengebrochen war, und der am 13. Mai dieses Jahres seinen 75. Geburtstag hätte begehen können, gehört zu diesen Trauernden. Er starb, nachdem er kurz zuvor ein Manuskript, bestehend aus Aufzeichnungen über seinen letzten Wiener Aufenthalt, abgeschlossen hatte, das nun, unter dem Titel »Winter in Wien«, sein literarisches, menschliches und religiöses Vermächtnis bildet. Es war ein Erbe, das beim Erscheinen viele schockierte, so daß sich sogar die beredtesten Deuter der vorangehenden Werke, Balthasar und Pfleger an ihrer Spitze, weigerten, es anzutreten. Nur eine innere Katastrophe, so mutmaßten sie, konnte den unerschrockenen Publizisten der nationalsozialistischen Schreckenszeit, dessen Sonette Unzählige in schwerster Anfechtung ermutigt oder doch getröstet hatten, zu Aussagen veranlaßt haben, die in einer Sprache wachsender Hoffnungslosigkeit das zu widerrufen schienen, was er ehemals so wortgewaltig verteidigt hatte. Aber die Kritiker vergaßen in ihrer Bestürzung, daß die Trauer ihre eigene Logik hat, fernab der Logik, die sich in lehramtlichen Entscheidungen oder theologischen Systemen verbirgt.

Die Logik der Trauer

Wer sich in den »Winter in Wien« versenkt, wird unwillkürlich von der sanften Gewalt dieser Logik ergriffen, und er darf gewiß sein, den Dichter verstanden zu haben, sobald er sich von ihrer Strömung erfaßt und fortgetragen fühlt. Sie ist tatsächlich überall spürbar, gleichviel, ob Schneider vom Gang der Geschichte Österreichs, vom Ende Gogols oder schließlich von sich selbst berichtet. Von dem dunklen Gesetz in Österreichs Geschichtsgang weiß er, daß es die Männer der Ordnung immer wieder zu Vätern des Chaos werden ließ; und von den letzten Tagen Gogols berichtet er, daß der Dichter »die Mühen langer Jahre« und damit »die Inspiration selbst« ins Feuer warf, bevor für ihn die dunkle Tür aufging.

Schon in diesen Hinweisen wird deutlich, von welcher »Logik« die Rede ist. Was Schneider in seinem letzten Winter wahrnahm, war das große »Memento mori« in allen Dingen, das Gesetz der Vergeblichkeit, der Sog des Nichts und zumal das, was ihm allenthalben an Bereitschaft, Erwartung, Selbstübereignung entspricht. Dieses Gesetz läßt sich auf keine Formel bringen, es gleicht vielmehr einem Ton, der das ganze Werk durchdringt und innerlich zusammenstimmt. Wer diesen Ton vernimmt, versteht, was der Dichter sagen will, und er versteht dadurch, daß dieser Ton in ihm selbst widerklingt. Man wird nicht leicht ein Werk der Weltliteratur nennen können, das es Schneiders Abschiedswort an die Nachwelt darin gleichtut, das sich so sanft und unwiderstehlich ins Bewußtsein des Lebens einnistet, das ihn so rasch ins Gespräch mit sich zieht. Erst die heutige Rezeptionstheorie hat Begriffe gefunden, die dieses bewegende Wechselspiel auszuloten vermögen. Aber damit ist auch schon gesagt, daß der »Winter in Wien« weit davon entfernt ist, seine Leser zu deprimieren. Seine rücksichtslose Wahrfähigkeit beweist sich vielmehr auch darin, daß es zur Wahrheit drängt und, Zug um Zug, zu überraschenden Einsichten verhilft. Manchmal wirkt diese Wahrheit luzid, manchmal, wie im Fall von Schneiders Selbsteinschätzung, geradezu grausam. »Ich würde am liebsten die Wandlung verbergen«, schreibt er, »die seit einigen Jahren unter der Entschleierung gewisser düsterer Perspektiven in mir in Gang gekommen ist. Die Menschen guten Willens sehen in mir den, der ich war, als mein Name da und dort genannt wurde: um die Zeit also, da ich mich in religiösem Sanitätsdienst bemühte und mich keineswegs schämte, ein bißchen literarisches Ansehen – und literarischen Hochmut – durch die Veröffentlichung von Traktaten zu beeinträchtigen. Ich würde wahrscheinlich den mir verbliebenen Rest mit einem gewissen Ingrim an ähnliche Unternehmungen setzen . . . Aber es ist nicht die Stunde, und ich spüre keine Nötigung, zu sagen, was ich in Wahrheit von der Stunde denke: Es wäre kein Beistand, wäre ohne jeglichen Nutzen; man soll nicht belasten, wenn die Last nicht aufrichtet.« Das klingt eher nach jenseitiger als nach diesseitiger Rechenschaft; deshalb mischt sich in das schonungslose Urteil über das eigene Werk etwas vom Glanz einer letzten Lebensweisheit.

Das Leid der Welt

Kein Zweifel: Schneider schrieb seinen »Winter in Wien« als ein tief Verwundeter, aber versehrt von Wunden, die er sich im Kampf um die vollständige Wahrheit der Welt zugezogen hatte. Ihm war klar, daß die europäische Katastrophe nicht zuletzt davon herrührte, daß man nur die eine Hälfte dieser Wahrheit zugegeben und die andere desto beflissener verheimlicht und verdrängt hatte. Nun richtete sich seine letzte Leidenschaft darauf, das Gorgonenhaupt dieser anderen Hälfte zu enthüllen. Und er machte sich fast wie ein Getriebener ans Werk. Zwar weiß er: »Man blickt nicht ungestraft in den Kosmos, die Tiefsee, die Geschichte – und vielleicht auch nicht ungestraft in sich selbst, in den Menschen.« Dennoch kann er es nicht lassen, die Absurditäten des Daseins zusammenzutragen. Fasziniert und betroffen gibt er sich dem Schauspiel hin, in dem sich das Leben erhält,

indem es sich selbst zerstört. Denn »was wir, hier von außen, Zerstörung nennen, ist dort, von innen, Leben«. Mit bewundernswerter Zweckmäßigkeit ist »ein Tier zur Vernichtung des andern ausgestattet«, doch die Bewunderung dieses sinnvollen Widersinns »grenzt an Verzweiflung«. »Diese Dinge«, so gesteht Schneider geradezu entschuldigend, »lassen mich nicht los«. Und im gleichen Zusammenhang nennt er auch den tiefsten Grund seiner Betroffenheit: »Die Natur, auch die unterm Sündenfall, müßte doch vom Bilde Gottes beantwortet werden. Aber Offenbarung und Theologie sind uns dieses Bild schuldig geblieben.«

Und das Antlitz des Vaters?

Bei einem Besuch des Naturhistorischen Museums muß diese theologisch unbewältigte, unbeantwortete Sicht der Dinge den Dichter mit erdrückender Wucht überkommen haben. Was aus den fossilen Dokumenten der irdischen Lebensgeschichte spricht, ist zweifellos eine grandiose Demonstration der Weisheit und Allmacht Gottes. Es ist für das Auge des Dichters ganz unmöglich, diesen Gott angesichts »dieser unübersehbaren Gestaltenwelt, dieser entsetzlichen Fülle der Erfindungen zu leugnen«. Aber er fügt, bezeichnend für seine Erfahrung des Widersinns in diesen Bekundungen des ewigen Ordnungs- und Gestaltungswillens hinzu: »ihn zu leugnen vor der absurden Architektur des Dinosauriers«, dieser »Kathedrale der Sinnlosigkeit«, deren Anblick um so verwirrender wirkt, als sie bereits von »Vorahnungen« menschlicher Körperformen durchgeistert ist. Und dann folgen Sätze, die zum Bewegendsten gehören, was die neuere Literatur hervorbrachte, abgründig schön in ihrer grenzenlosen Traurigkeit: »Der schönste Vogel hascht im Fluge den schönsten Schmetterling; er pflückt die Schwingen ab und läßt sie dahinwehen und verschlingt den zarten Leib, der sich für seine kurze Dauer mit ein wenig Nektar begnügte und schutzlos das Farbenspiel der Flügel, ein Blitz aus den Händen des Vaters, an die Welt verschenkte . . . Und das Antlitz des Vaters? Das ist ganz unfassbar.«

Schneider widerspräche nicht, wenn man diese Stelle mit dem Pascal-Satz kommentieren würde: »Furchtbar ist es zu spüren, wie alles entgleitet, was man besitzt.« Denn hier greift der Schatten, der bereits die ganze Welt überdeckte, auch auf Gott, genauer gesagt, auf das Antlitz des Vaters über. Diese Stelle steht keineswegs allein. Im Blick auf die Graphiken seines Freundes Fronius hatte Schneider zuvor schon notiert: »In dieser Sicht schwindet das Bild Gottes immer tiefer in die Todesnacht.« Und im Anschluß daran macht er sich sogar Montherlants grauenvolle Umkehrung des Pascal-Worts vom Heimgesuchtsein des Suchenden zueigen: Du würdest mich nicht verlieren, wenn du mich nicht schon verloren hättest. Nicht als ob er unter die Rebellen oder nur unter die Zweifler und Kirchenkritiker ginge. Nur empfindet er den hierarchischen Aufbau der Kirche zu übermächtig, als daß es sich darin noch voll zu Hause fühlen könnte: »Fest überzeugt von der göttlichen Stiftung und ihrer bis zum Ende der Geschichte währenden Dauer, ziehe ich mich doch am liebsten in die Krypta zurück; ich höre den fernen Gesang. Ich weiß, daß Er auferstanden ist; aber meine Lebenskraft ist so sehr gesunken, daß sie über das Grab nicht hinausgreifen, sich über den

Tod hinweg nicht zu sehnen und zu fürchten vermag. Ich kann mir einen Gott nicht denken, der so unbarmherzig wäre, einen todmüden Schläfer unter seinen Füßen, einen Kranken, der endlich eingeschlafen ist, aufzuwecken. Kein Arzt, keine Pflegerin würde das tun, wieviel weniger Er!»

Der Trost der Ergebung

Das ist nicht die Stimme des Protests, sondern die einer vollkommenen, den eigenen Lebenswillen aufzehrenden Ergebung. In diesem Bekenntnis bietet Schneider das erschütternde Bild eines zu Tode Erschöpften, der zu Füßen des Kreuzes niedersinkt. Manches von dem, was dieses Bild zu sagen hat, gehört zu seiner ureigenen Lebensgeschichte und entzieht sich von daher jedem fremden Urteil. Anderes ist dagegen von überpersönlicher Bedeutung. Dazu gehört in erster Linie die Erfahrung des geheimnisvollen Entzugs, der diesem Mystiker der »dunklen Nacht« alles entwindet, was er an religiösen Inhalten zu besitzen glaubte, und ihm schließlich sogar das väterliche Liebesantlitz Gottes verdunkelt. Was Gertrud von le Fort in ihrer mystisch gestimmten Novelle »Die Abberufung der Jungfrau von Barby« (von 1940) zum Ausdruck brachte, findet hierin sein bekenntnis- und zeugnishaftes Gegenstück. Auch wenn es um die nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene »Gott-ist-tot-Theologie« inzwischen still geworden ist, so daß sich eine Auseinandersetzung mit ihr kaum noch lohnt, wartet dieses Zeugnis doch noch immer darauf, theologisch aufgearbeitet zu werden. Mit seiner leisen, von abgründiger Trauer erfüllten Stimme spricht es für alle, die es mit dem Glauben schwer haben und um dieses Kammers willen von einer jeden Theologie, die mit der Wahrheit zusammen auch den Menschen dienen will, berücksichtigt werden müssen.

Das zweite betrifft jenen Zug in Schneiders religiöser Trauer, der in dem Wort »Ergabung« zum Ausdruck kommt. Diese Trauer hat nichts von Resignation. Sie ist das Gegenteil von Verzweiflung. Etwas seltsam Getröstetes liegt ihr vielmehr zugrunde. Es gibt in ihr, wie le Fort es von der religiös ausgestandenen Angst sagte, einen unerwarteten Frieden, eine heimliche Geborgenheit. »Der Winter in Wien« ist das Selbstzeugnis eines Menschen, der sich fallen ließ, weil er nicht mehr fähig war, sich an den welthaften und institutionellen Stützen des Daseins festzuhalten. Doch wußte er im Absturz, daß er nicht ins Bodenlose fiel, sondern in den Abgrund einer grenzenlosen Erbarmung, auch wenn er für diese keinen Namen mehr hatte. Den Namen kannte er nicht; aber er vernahm einen Ruf. Denn wie eine Geheimschrift steht, je länger desto deutlicher, hinter den Worten der Trauer, die der Dichter schrieb, die Seligpreisung über die Trauernden, die getröstet werden sollen.

Clemens August Kardinal von Galen

Bischöfliches Wirken in der Zeit der Hitler-Diktatur

Von Rudolf Morsey

Von jeher haben sich nicht nur Historiker darum bemüht herauszufinden, worin geschichtliche Größe besteht und wie sie zu definieren ist. Geschichtliche Größe läßt sich — mit zunehmendem zeitlichen Abstand um so klarer — einmal an der prägenden Wirkung messen, die von einer Persönlichkeit auf ihre Zeitgenossen ausgeht; zum andern aber an der Ausstrahlung auf die Nachgeborenen, deren Erinnerung und Vorstellungskraft sich nur auf bestimmte Persönlichkeiten konzentriert.

Die Intensität allerdings, mit der das Andenken an Gestalt und Werk eines der »Großen« dieser Welt wachgehalten wird, kostet auch einen Preis: Sie führt nicht selten dazu, deren Biographie legendenhaft auszuschmücken und im Sinne einer monumental-harmonisierenden Betrachtungsweise zu stilisieren.

Das jüngste Beispiel dafür in der politischen Geschichte Deutschlands ist Konrad Adenauer, das in der deutschen Kirchengeschichte der 70. Nachfolger auf dem Bischofsstuhl des hl. Liudger in Münster, Clemens August Graf von Galen. Beide, nahezu gleichaltrig (Adenauer 1876, Galen 1878 geboren), sind sich übrigens — soweit bisher bekannt — persönlich nie begegnet.

Jede historisch-kritische Würdigung von Leben und Werk des münsterischen Oberhirten stößt auf drei Schwierigkeiten:

Sie muß zum einen angesichts der nahezu uneingeschränkten Bewunderung Klischees durchstoßen, die sich verfestigt haben, und legendenhafte Fixierungen beiseite lassen.

Sie muß sich zweitens bewußt sein, daß die Galen-Forschung immer noch in den Anfängen steckt und eine erstaunliche Minusbilanz aufweist.

Die dritte Schwierigkeit einer wertenden Beurteilung Galens liegt auf einer ganz anderen Ebene und betrifft ein allgemeines Problem der Historiographie: Leben und Werk eines Kirchenfürsten lassen sich, unabhängig von der Quellenlage und zeitlichen Distanz, nur begrenzt erfassen. Denn die seelsorgliche Wirksamkeit eines geistlichen Oberhirten in Ausübung seiner *Cura animarum* sowie in Wahrung und Weitergabe des *Depositum fidei* — also seine eigentliche Aufgabe — entzieht sich wissenschaftlicher Bewertung.

Das heißt aber nun keineswegs, auf den Versuch einer historischen Würdigung zu verzichten, da andernfalls weiterhin zwei bereits vor dreißig Jahren publizierten biographisch-hagiographischen Darstellungen über Galen das Feld eine weitere Generation lang überlassen bliebe. Diese Biographien schildern den münsterischen Bischof aus zu großer persönlicher Nähe — worin andererseits Verdienst und Unersetzbarkeit liegen — im Sinne einer zu reckenhaft-frommen Schlichtheit.

Dabei bleibt seine Rolle im deutschen Episkopat in der Leidenszeit der Kirche ebenso ausgeklammert wie die Frage, inwieweit Galen auf Mitarbeiter im Diöze-

sanklerus zurückgreifen konnte und wie seine Haltung vom Kirchenvolk getragen bzw. nachvollzogen worden ist.

Als Anfang September 1933 bekannt wurde, daß Papst Pius XI. den damals fünfundfünfzigjährigen Pfarrer Clemens August Graf von Galen zum neuen Bischof von Münster ernannt hatte, löste diese Nachricht weithin Verblüffung aus. »Da muß der Heilige Geist aber viel helfen« — so oder ähnlich lauteten erste Reaktionen von Geistlichen und Laien, die den Pfarrer an St. Lamberti in Münster als ebenso eifrigen wie beliebten Seelsorger kannten.

Denn außer durch adlige Herkunft und hünenhafte Gestalt mit 1,99 Metern Größe ragte Graf Galen keineswegs aus dem Kreise seiner Mitbrüder hervor. Er gehörte weder Domkapitel noch Fakultät an und war nicht als eigenständiger politischer Denker oder glänzender Prediger hervorgetreten. Auch galt er keineswegs als geistlicher Schriftsteller, trotz seines kleinen Buches von 1932, in dem er sich seinen Groll über zunehmende Verweltlichung des öffentlichen Lebens durch Vordringen liberaler und sozialistischer Ideen von der Seele geschrieben hatte.

Schon der Titel dieser (übrigens wenig beachteten) Attacke, »Die ›Pest des Laizismus‹ und ihre Erscheinungsformen«, kennzeichnete ihren Verfasser als Gegner jeder Art von Modernität und Anpassung. Mit dieser Haltung korrespondierte Galens Standort innerhalb des politischen Katholizismus: national-konservativ und damit rechts von der Mitte, wie sie das Zentrum innerhalb des deutschen Parteiensystems verkörperte.

Dennoch gelang es dem Bischof von Münster, in seiner nur zwölf Jahre lang währenden Amtszeit bei seinen Diözesanen rasch respektvolle Zuneigung und schließlich uneingeschränkte Verehrung zu finden — was in Westfalen selten genug ist — und darüber hinaus weltweite Popularität. Sie war Echo und Dank für den unerschrockenen Mut, mit dem Galen in der Zeit der Hitler-Herrschaft Rechtsverletzungen und Verbrechen der staatlichen Obrigkeit öffentlich verurteilt hat.

Die Frage, ob und inwieweit in manchen Äußerungen zeitgenössischer Zustimmung und späteren Nachruhms auch der Versuch enthalten war, damit vom Fehlen der eigenen Bereitschaft zu jeweils vergleichbarem Verhalten abzulenken, läßt sich nicht beantworten. Die darin enthaltene Problematik sei aber wenigstens angedeutet, ergänzt um den Hinweis, daß sich die jeweils nicht Betroffenen — in der Vergangenheit wie in der Gegenwart — Formen und Möglichkeiten von Leben und Überleben von Christen in einer totalitären Diktatur nicht vorstellen können.

Der »Löwe von Münster«, wie Galen seit Kriegsende in aller Welt genannt wird, hat sein Bischofsamt keineswegs im Zeichen von Widerspruch oder gar Ablehnung gegen die von Nationalsozialisten ausgeübte staatliche Obrigkeit und Autorität begonnen. Im Gegenteil: Deren Rechtmäßigkeit stand für ihn 1933 wie 1945 außer Zweifel. Das ist die erste Feststellung, die für eine historische Würdigung Galens zu beachten ist.

Eine zweite muß in Erinnerung rufen, daß die bischöfliche Wirksamkeit dieses münsterischen Oberhirten neun Monate nach Beginn der Hitler-Herrschaft einsetzte und knapp zehn Monate nach deren Untergang endete. Sie blieb damit

äußerlich nahezu deckungsgleich den »bewußten zwölf Jahren« (Theodor Heuss) zugeordnet.

Darin erblickten viele Zeitgenossen eine providenzielle Fügung, um so mehr, als Galen am 22. März 1946 im Zenit seines bischöflichen Wirkens gestorben ist: nur sieben Wochen, nachdem er von Papst Pius XII. mit dem Kardinals-purpur ausgezeichnet worden war.

Jede Beurteilung des späteren münsterischen Oberhirten muß dreierlei einbeziehen: seine Herkunft und Erziehung, seine kirchliche und theologische Prägung sowie seine pastorale Tätigkeit bis hin zur Lebenswende von 1933. Das soll hier nur in wenigen Stichworten geschehen: Der am 16. März 1878 auf Burg Dinklage im oldenburgischen Teil der Diözese Münster geborene spätere Kardinal blieb geprägt durch seine Herkunft aus urkatholischem Adelsgeschlecht und durch seine spartanisch einfache Erziehung und Lebensweise. Sein Vater und später auch sein ältester Bruder waren Reichstagsabgeordnete der Zentrumspartei. Deren Devise »Für Wahrheit, Recht, Freiheit« bestimmte die politische Atmosphäre im Elternhaus wie ihren Einsatz im öffentlichen Leben.

Den größten Teil seiner Gymnasial- und Studienzeit absolvierte Clemens August in Österreich und in der Schweiz. 1904 empfing er im Peter-und-Pauls-Dom der heimischen Bischofsstadt, der seine Kathedralkirche und Grabstätte werden sollte, die Priesterweihe.

Die Entscheidung für den geistlichen Beruf fiel 1898 nach einer Audienz bei Papst Leo XIII. Sie war durch Familientradition und Erziehung bestärkt worden und stand seitdem nicht in Frage. Zum geistigen Erbe Galens gehörte die Erinnerung an den 1837 von der preußischen Regierung verhafteten Kölner Erzbischof Clemens August von Droste zu Vischering sowie ein besonders lebendiges Gedenken an den preußischen Kulturkampf. Darin war sein 1877 gestorbener Großonkel, der Mainzer Oberhirte und bedeutendste deutsche Bischof des 19. Jahrhunderts, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, als Vorkämpfer für Menschenrechte und Kirchenfreiheit aufgetreten.

Galens pastorale Prägung blieb von seiner Tätigkeit als Großstadtseelsorger in der Reichshauptstadt bestimmt. Von 1906 bis 1929 wirkte er in Berlin: drei- undzwanzig Jahre, die er am Tage seiner Bischofsweihe als »unvergeßlich, schöne Arbeitsjahre fern von der Heimat« bezeichnete.

Der adlige Pfarrer blieb in der tradierten kirchlichen Lehre und ihren Ausdrucks- und Frömmigkeitsformen verwurzelt. Er war durchdrungen von der Würde des Priestertums und einer sehr persönlich verstandenen Treue zu Papsttum und kirchlicher Hierarchie, zu seinen Pfarrkindern und später zu seinen Diözesanen. Trotz konservativer Grundhaltung behielt er Distanz zur preußisch-protestantischen Ausprägung des Kaiserreichs.

Sein späteres Urteil vom Februar 1933 an seinen jüngeren Bruder Franz: im Kriege habe »selbstverständlich die volle Hingabe an die Führung durch den Staat gefordert und geleistet« werden müssen, spiegelt eine Einstellung, die auch für die Haltung des Bischofs zwischen 1939 und 1945 gültig blieb.

Der Herzensmonarchist konnte sich mit dem Versailler »Diktatfrieden« nicht abfinden, genauso wenig mit der Weimarer Republik und ihrer »extremen Demokratie«. In einer Predigt von 1934 in Recklinghausen hieß es: Weder Kaiser-

reich noch Republik hätten dem Ideal »gottgewollter katholischer Staatsordnung« entsprochen.

Der zu den sogenannten Rechtskatholiken zählende Galen lehnte den aufkommenden Nationalsozialismus als neuheidnische Irrlehre ab, ganz im Sinne der bischöflichen Warnungen und Verbote von 1930/31. Beeindruckt blieb er allerdings durch manche national-patriotischen Bekundungen der braunen Bewegung, deren Wesen er nicht durchschaute und deren Kampf gegen Liberalismus, Marxismus und Gottlosenbewegung er ausdrücklich zustimmte.

Seit dem Frühsommer 1932 leistete Galen seinem jüngeren Bruder Franz, der als Zentrumsabgeordneter in den preußischen Landtag gewählt worden war, laufend literarische Hilfestellung: Er schrieb ihm Entwürfe für Reden und Artikel, allerdings nicht mit parteipolitischen Ratschlägen, sondern im Sinne einer patriarchalisch interpretierten Konkretisierung der katholischen Staatslehre. Zu dieser Zeit amtierte der adlige Geistliche bereits seit drei Jahren als Pfarrer der Stadt- und Marktkirche St. Lamberti in Münster.

In den entscheidenden Monaten der nationalsozialistischen Machtbefestigung war das Bistum Münster ohne Oberhirten. Bischof Johannes Poggenburg war am 5. Januar 1933 gestorben, die Ernennung seines Nachfolgers Galen erfolgte erst acht Monate später. Diese für damalige Verhältnisse lange Vakanz erklärt sich daraus, daß der münsterische Pfarrer nicht der Wunschkandidat von Papst und Domkapital gewesen war. Er kam erst zum Zuge, nachdem der zunächst ausersehene Kandidat, der aus Lippborg stammende Berliner Domkapitular Heinrich Heufers, die Annahme der Wahl abgelehnt hatte.

Hält man sich diesen seltenen Fall der Ablehnung einer Bischofswahl vor Augen, so tritt im Rückblick — ohne daß dem Historiker erlaubt ist zu sagen: eine providenzielle Fügung — zutage, daß mit Galen alles andere als ein »Ersatzmann« gefunden war. Der Pfarrer von St. Lamberti wußte übrigens, daß auch sein Name bereits vorher diskutiert worden war. Am 17. Mai 1933 schrieb er an seinen Bruder Franz, er glaube so sicher zu sein, daß seine »anfangs mehrfach genannte Person zum Glück für das Amt des Bischofs« nicht in Frage komme, daß er seinen Bruder bat, beim Nuntius in Berlin für beschleunigte Wiederbesetzung des vakanten Bischofsstuhls einzutreten.

Noch ist unbekannt, seit wann Galen als gleichsam »bischofswürdig« galt. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß seine 1929 erfolgte Rückberufung nach Münster unter diesem Gesichtspunkt gesehen werden muß. Noch wissen wir auch nicht, ob Außenstehende auf Galens Nominierung Einfluß genommen haben, jedenfalls nicht Vizekanzler von Papen.

Entsprechende Vermutungen von Zeitgenossen sind jedoch verständlich; denn ein Zusammenhang zwischen der Wahl des münsterischen Pfarrers und den seit dem 30. Januar dieses Jahres veränderten politischen Verhältnissen in Deutschland erschien naheliegend. Gab es doch gegen den konservativ-nationalen Kandidaten keine Einwände von seiten der preußischen Regierung unter Ministerpräsident Göring.

Im Gegenteil: Der neue Bischof, gewählt und inthronisiert während der kurzfristigen Hochstimmung nach Abschluß des Reichskonkordats, erschien als Garant für ein harmonisches Zusammenwirken zwischen Kirche und sogenanntem »neuen

Staat«. Dessen Etablierung hatte Galen keineswegs als Weltuntergang verstanden. An der Bischofsweihe im Dom zu Münster am 28. Oktober 1933 nahmen SA-Formationen mit Hakenkreuzfahnen teil. Bei der anschließenden Gratulation unterstrichen die örtlichen Spitzen von Regierung und NSDAP das vermeintliche Bündnis mit der Kirche.

Für Galen, der nunmehr über mehr als 1,8 Millionen Gläubige pastorale Verantwortung trug, stand die »treudeutsche Gesinnung« seiner Diözesanen außer Zweifel. Die von Hitler geführte Reichsregierung verstand er — davon war bereits die Rede — ohne Einschränkung als rechtmäßige staatliche Obrigkeit. In dieser Hinsicht unterschied sich der Bischof nicht von der Mehrzahl der deutschen Katholiken, und bekanntlich nicht nur von ihnen. Sie wurden vom Einbruch der Diktatur überrascht, die, wie wir inzwischen wissen und durch einen Blick in totalitäre Staatssysteme der Gegenwart bestätigt finden, in der Lage ist, auch den Charakter der Menschen zu verändern.

(Dabei sei nur daran erinnert, daß die NSDAP bei den Reichstagswahlen von 1932 und 1933 in den mehrheitlich katholisch besiedelten Gebieten des Reiches jeweils die mit Abstand wenigsten Stimmen erhalten hat.)

Die Frage, ob Katholiken Mitglieder der Hitler-Partei sein konnten — bzw. von welchem Zeitpunkt an nicht mehr —, stellte sich dem münsterischen Bischof nicht. Hingegen hatte er vor 1933 eine Mitgliedschaft in den militant atheistischen Linksparteien für unvereinbar mit der Zugehörigkeit zur Kirche gehalten.

Für Galen bildeten Glaubens- und Staatsverständnis keinen Gegensatz. Er lebte, wie es Franz Josef Schöningh 1946 in einem Nachruf formuliert hat, wie sein Großonkel und Vorbild Ketteler aus der »Geradheit und Unterscheidungskraft seines christlichen Herzens« und war, wie dieser, »ein Edelmann, der den Armen die Füße wusch, ein Deutscher, der sein Vaterland wortlos so liebte, daß er in dessen Vergottung Hochverrat erblickte«.

Gerade sein gutes nationales Gewissen erlaubte ihm, gegen die amtlich propagierte Staatsvergötzung und Unchristlichkeit, gegen neuheidnischen Rassenkult und gegen die befohlenen oder geduldeten Rechtsverletzungen und Verbrechen der Staats- und NSDAP-Institutionen Einspruch und Anklage zu erheben.

In Galens Fastenhirtenbrief von 1935 steht die prophetische Aussage, daß die Lehre des Neuheidentums zum Chaos, »zu blutiger Selbstvernichtung unseres deutschen Volkes« führen werde. In eindrucksvoller Geradlinigkeit blieb Galen seinem bischöflichen Wahlspruch »Nec laudibus nec timore« treu, den er am Tage seiner Weihe so übersetzt hatte: »Nicht Menschenlob, nicht Menschenfurcht soll uns bewegen.«

Als er 1935 die Gläubigen zur Teilnahme an der Jahrhunderte alten Großen Prozession in Münster aufrief, verwies er darauf, daß sie gleichzeitig der Erinnerung an das vierhundertste Jubiläum der Vertreibung der Wiedertäufer aus der Bischofsstadt gelten solle. Wenn Galen in diesem Zusammenhang an die Befreiung von der (wie er es nannte) »Falschlehre und Gewaltherrschaft« der Wiedertäufer sprach, so verstand jedermann, daß damit nicht nur die ferne Vergangenheit gemeint war.

Die Argumentation des münsterischen Oberhirten in seinen Eingaben und Protesten an Staats- und Parteinstanzen erfolgte, wo immer möglich, unter konkreter

Berufung auf die entsprechenden Artikel des Reichskonkordats vom Juli 1933, häufig auch unter Bezugnahme auf die Zusagen Hitlers in seiner ersten Regierungserklärung als Reichskanzler am 23. März des gleichen Jahres. Ansonsten begründete der Bischof seine Anklagen vom Boden einer christlich-konservativen Staatsanschauung aus — wiederholt sprach er von der gemeinsam erstrebten »organischen Volksgemeinschaft« —, die ganz preiszugeben das nationalsozialistische Regime vorerst nicht wagte. Immer wieder bezog er sich auf seinen nach Konkordatsrecht dem Staat geleisteten Bischofseid, der ihn verpflichtete, »jeden Schaden« von Volk und Vaterland abzuwehren.

Innerhalb des deutschen Episkopats nahm der münsterische Oberhirte schon bald eine Sonderstellung ein, ohne daß diese Haltung nach außen hin immer so deutlich wurde, wie erstmals im Frühjahr 1934. Damals ließ er eine Gegenschrift des Bonner Kirchenhistorikers Wilhelm Neuß gegen Alfred Rosenbergs antichristliches Pamphlet »Mythus des 20. Jahrhunderts« veröffentlichen, nachdem der zuständige Kölner Erzbischof Kardinal Schulte — wie Rudolf Amelunxen später urteilte — »gekniffen« hatte.

Insgesamt blieb Galen jedoch darauf bedacht, nicht vom kirchenpolitischen Kurs der Mehrheit der Bischofskonferenz abzuweichen. Da in den Protokollen ihrer Sitzungen — die bisher übrigens erst zum kleineren Teil veröffentlicht sind — die einzelnen Sprecher nicht gesondert erwähnt werden, läßt diese zentrale Quelle nicht erkennen, ob und in welchen Punkten der Bischof von Münster, nach Dienstjahren der jüngste in diesem Kollegium von vierundzwanzig Exzellenzen, besondere Aktivitäten entfaltet hat.

Hingegen schlug er in den bereits erwähnten ununterbrochenen internen Eingaben und Protesten wie in seinen zahlreichen Predigten wesentlich kräftigere Töne an als die meisten seiner bischöflichen Amtsbrüder. Das gleiche galt allerdings auch für einen stärker nationalen Grundakkord. Galen nutzte die Möglichkeiten der häufigen Predigt als pastorales Instrument an verschiedenen Orten der Diözese und ließ den Wortlaut seiner Reden und Hirtenbriefe oft gesondert im Druck verbreiten.

Bereits seine erste Osterbotschaft von 1934, in der er den neuheidnischen Rassenkult verurteilte, wurde in der Diözese — wie sich Friedrich Muckermann erinnerte — mit »ungeheurem Jubel« aufgenommen: »Von diesem Tage an war Clemens August der Liebling seiner Diözese.« In diesem Hirtenbrief stand ein Satz, der aufhorchen ließ: »Mit heiliger Freude wollen wir, wenn Gott sie zuläßt, den Märtyrern gleich Nachstellungen und Verfolgungen ertragen.«

Wenige Monate darauf gehörten auch prominente Katholiken zu den Opfern der ersten Massenmorde im Zuge des sogenannten Röhm-Putsches. Noch zwei Jahre später erinnerte Galen in einer Predigt in Xanten in Anknüpfung an das Bluteugnis des hl. Viktor an die noch frischen Gräber dieser Männer, die (wie er formulierte) »das katholische Volk für Märtyrer des Glaubens hält«. Er mahnte, jeglicher Obrigkeit den Gehorsam zu verweigern, wo diese Unerlaubtes verlange. Damit war unter Berufung auf das Prinzip der Gewissensfreiheit die Grenze staatsbürgerlichen Gehorsams markiert.

Gegenüber dem Reichskirchenminister, der den Bischof wegen dieser Wendung zur Rede stellte, brachte Galen im April 1936 seine Empörung darüber zum

Ausdruck, daß die für den Mord an Erich Klausener Verantwortlichen noch nicht zur Rechenschaft gezogen worden seien.

In seinen zahllosen — bis heute erst bruchstücksweise edierten — Eingaben argumentierte der münsterische Oberhirte damit, daß seine Ehre als »deutscher Mann und Bischof« durch das rechtswidrige und gesetzlose Vorgehen von Staat, NSDAP und Gestapo verletzt worden sei. Der seines kirchlichen Ranges bewußte adlige Standesherr war in diesem Punkt überaus empfindlich.

Mehrfach wies er mit übertriebenem Aufwand von Zitaten päpstlicher und bischöflicher Kundgebungen die Propagandathese zurück, daß Kirche und Katholizismus vor 1933 zwar die nationalsozialistische Lehre verurteilt hätten, nicht aber den atheistischen Kommunismus und Sozialismus.

Daß der Bischof bereits früh mit seiner Verhaftung rechnete, geht aus einem Dokument vom 22. Februar 1936 hervor. Darin legte er genau fest, was im Falle der — wie er es umschrieb — »Gewaltanwendung« gegen ihn geschehen solle, nämlich: allgemeines Trauergeläut und anschließend Verbot jeden Glockengeläuts für die Dauer seiner »Behinderung«. Bisher gibt es keine vergleichbaren Anweisungen anderer Bischöfe.

Vier Wochen darauf ließ Galen in einer Predigt in Buer anklingen, daß er zum Martyrium bereit sei. In der gleichen Predigt hatte er vorher den Glaubenskampf verurteilt und dabei eine rhetorische Frage gestellt, die sich Millionen Deutscher vorlegten: »Weiß das (gemeint waren die verhängnisvollen Folgen des Kirchenkampfs) unser Führer und Reichskanzler?« Galens Antwort: »Ich kann es kaum glauben...«

Im gleichen Jahr begrüßte der Bischof in einem Telegramm an den Oberbefehlshaber des Heeres, General von Fritsch, den Einmarsch deutscher Truppen in das durch den Versailler Vertrag entmilitarisierte linksrheinische Gebiet. Hier gab er seinem vaterländischen Empfinden Ausdruck, genauso wie ein Jahr vorher anlässlich der Volksabstimmung im Saargebiet. 1939 verordnete er dann zum 50. Geburtstag des »Führers und Reichskanzlers« feierliches Glockengeläut und kirchlichen Flaggenschmuck.

Eine derart betont patriotische Einstellung erschwerte es Bischof wie Kirchenvolk, den wahren Charakter des »Dritten Reiches« zu durchschauen. Die diabolische Taktik der Nationalsozialisten bestand darin, den Kampf gegen Kirche und Christentum nicht bis in den Kirchenraum zu tragen, keine Märtyrer zu schaffen und niemanden die Ehre öffentlicher Hinrichtung zuteil werden zu lassen. Statt dessen wurden Geistliche und Laien in Konflikt mit immer neu erlassenen Gesetzen und Verordnungen gebracht und durch deren Unkenntnis oder Mißachtung zu Gesetzesübertretern oder gar Verbrechern gestempelt.

Da sogar die Verlesung oder der Besitz eines Hirtenbriefs unter Strafe gestellt sein konnte, war den Bischöfen besondere Verantwortung auferlegt. Das gleiche galt für ihre Publikationen, soweit für deren Abdruck Redakteure und Verleger verantwortlich gemacht werden konnten.

Galen zählte nicht zufällig zu den fünf deutschen Bischöfen, die der Papst im Januar 1937 in den Vatikan rief. Er wollte ihre Ansicht über Notwendigkeit und Form eines öffentlichen Protests gegen permanente Rechtsbrüche der Reichsregie-

rung in bezug auf das Reichskonkordat hören, nachdem ein diplomatischer Notenkrieg des Vatikans mit Berlin über vier Jahre hin ergebnislos geblieben war.

Der münsterische Oberhirte bestärkte den Papst in seiner Absicht und verwies dabei auf die Wichtigkeit einer dauernden Information des Kirchenvolks durch ihre Bischöfe.

Galen begrüßte infolgedessen die Enzyklika Pius' XI. »Mit brennender Sorge« vom 14. März 1937 gegen den Nationalsozialismus. Massiv protestierte er gegen die Enteignung jener Druckereibesitzer, die deren Text in seinem Auftrag gedruckt hatten.

Der Bischof war übrigens als einer der ersten Mitglieder des Episkopats bereits Ende 1935 — vergeblich — dafür eingetreten, die Gläubigen über die permanenten Eingaben und Proteste der Bischöfe an Regierungs- und Parteinstanzen in Kenntnis zu setzen. Als Pius XI. schließlich 1938 den Bischöfen freistellte, von den ihnen bekannten Abschriften der vatikanischen Noten an die Reichsregierung seit 1933 Gebrauch zu machen, konnte sich nachträglich kein Ordinarius dazu entschließen.

Der papierene Proteststrom blieb in den Akten des Auswärtigen Amts begraben, bis er 1965 in einem stattlichen Band veröffentlicht wurde.

Exponent der kritisierten wirkungslosen »Eingabepolitik« des Episkopats war der bereits seit 1919 amtierende Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, der inzwischen greise Kardinal Bertram von Breslau. Ihm widerstrebte die direkte Art und Haltung Galens, der ihm zu »clamoros« war (also zu laut und deutlich). Bei anderer Gelegenheit erklärte Bertram verärgert: »Jetzt fängt auch der Berliner Bischof (Preysing) an zu Münster« — ein unbeabsichtigtes Lob für beide Prälaten!

Die Frage, ob ein härterer Kurs der Bischofskonferenz Erfolg gehabt hätte, ist aus unserer Kenntnis von Zielsetzung und Brutalität der Nationalsozialisten nicht zu bejahen. Er hätte allerdings, wie klarsichtige Zeitgenossen früh erkannten, der Kirche für die Zukunft eine wesentlich bessere Position verschafft.

1937 erklärte Galen in einem Hirtenbrief resigniert: »Wir werden uns der Gewalt fügen müssen.« Die von ihm herausgegebene Kirchenzeitung stand damals bereits seit zwei Jahren unter Vorzensur (und mußte 1941 ihr Erscheinen einstellen). Selbst im »Kirchlichen Amtsblatt« ließ der Bischof längst nicht alle Kundgebungen und Predigten veröffentlichen. Er wollte dessen Verbot verhindern, um nicht die letzte Möglichkeit laufenden Kontakts mit seinem Klerus zu verlieren.

Wiederholt war der Bischof bereit, zugunsten der bedrängten Juden auf die Kanzel zu gehen. Er hat davon jedoch auf Bitten von Vertretern der münsterischen Judenschaft abgesehen, um deren Lage — nach ihrer eigenen Einschätzung — nicht zu verschlechtern. Bereits in seinem Osterhirtenbrief von 1934 hatte Galen die Zehn Gebote als sittliches Naturgesetz bezeichnet, »das alle Menschen ohne Unterschied der Rassen und Klassen« verpflichtet.

Zahllose Dokumente von Regierung wie Geheimer Staatspolizei belegen, daß Bischof Clemens August von den Machthabern zu ihren gefährlichsten Gegnern gezählt wurde. Die ihm vorgeworfene öffentliche Bekundung »staatsabträglicher Gesinnung« kam für einen normalen Sterblichen einem Todesurteil gleich.

Überregionale und übernationale Bedeutung erlangte Galen erst und endgültig während des Krieges, auch wenn er durch sein mutiges Auftreten, durch seine

ebenso volkstümliche Art wie verständlich-direkte Sprache und Schreibe längst zu einem echten Volksmann und populären Kirchenfürsten geworden war. Den Krieg hat Galen übrigens nicht als zweiten Weltkrieg verstanden, sondern als »Wiederausbruch« des Krieges von 1914/18, der für ihn infolge des »erzwungenen Gewaltfriedens« von Versailles nicht als wirklich beendet galt.

Dem Bischof blieb unfassbar, daß die Machthaber trotz zunehmender Härte und Ausdehnung des Krieges den Kirchenkampf weiterführten und sogar noch verschärften. Als im Sommer 1941 neue Rechtsbrüche und Verbrechen erfolgten, war Galens Stunde gekommen; übrigens in bezug auf die politisch-militärische Lage denkbar ungünstig gewählt — also alles andere als opportunistisch ausgenutzt: Es war die Zeit des Höhepunkts deutscher Siegesmeldungen, kurz nach Beginn des Krieges gegen die Sowjetunion.

In drei berühmt gewordenen Sonntagspredigten im Juli und August 1941 in Münster protestierte der Bischof gegen die Ermordung von Geisteskranken, gegen die Beschlagnahme von Klöstern und die Vertreibung von Ordensleuten. In allen Fällen handelte es sich um Verbrechen und Rechtsverletzungen staatlicher Instanzen, über die der Bischof zuverlässig — teilweise aus persönlicher Kenntnis — informiert war.

Das bewog ihn auch, seine Anklagen von der Kanzel dadurch zu unterstreichen, daß er Anzeige bei der Staatsanwaltschaft über die ihm zur Kenntnis gelangten Verbrechen erstattete.

Mit der soeben angedeuteten Begründung (gesicherte Kenntnis) ist bereits zu einem Teil die Frage beantwortet, warum der Bischof erst jetzt aus seiner Reserve heraustrat. Die neuerlichen Verbrechen bildeten — bildlich gesprochen — den berühmten Tropfen, der das Faß zum Überlaufen brachte.

Dabei hatte sich Galen die Konsequenzen seiner spektakulären »Flucht in die Öffentlichkeit« — wie er diesen Vorgang in einem vorausgegangenen Schreiben an den Nachbarbischof Berning von Osnabrück nannte, das erst 1976 bekannt geworden ist — gründlich überlegt. Daraus resultierte sein Entschluß, nunmehr von der irenischen Grundhaltung der — wie er das kritisierte — »papierenen und wirkungslosen, der Öffentlichkeit unbekannten« Proteste des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz abzuweichen.

Galen bezeichnete es gegenüber Berning als Gewissenspflicht und Hirtenauftrag, dem Beispiel früherer Bischöfe und Martyrer zu folgen und durch einen »öffentlichen Protest« für Kirchenfreiheit und Menschenwürde einzutreten. Er war bereit, »gegebenenfalls die eigene Freiheit und das Leben zum Opfer zu bringen«. Da er seine Amtsbrüder nicht zu einem gemeinsamen Schritt bewegen konnte, um der Anklage gegen die Staatsautorität größere Durchschlagskraft zu verschaffen und die bereits eingetretene Spaltung des Bischofskollegiums nicht zu vertiefen, ging Galen allein auf die Kanzel.

In diesen Predigten, einem von Einzelfällen ausgehenden ins Prinzipielle gesteigerten Protest gegen die verletzte Rechtsordnung insgesamt, erreichte der Bischof eine sprachliche Ausdruckskraft, die ihn selber erstaunte. Er schrieb sie, seinen eigenen Worten zufolge, dem Rat des Heiligen Geistes zu.

Die Überzeugung, nicht partikulare kirchliche Interessen zu vertreten, sondern das Recht aller, gab diesen Predigten die »einzigartige Wucht, die von keiner

anderen kirchlichen Verlautbarung dieser Zeit erreicht wurde«. Entscheidend blieb, daß der Bischof keine neuen Einsichten »drängender zeitzugewandter Theologie« verkündete (H. Hürten), sondern nichts anderes als die überlieferte Lehre der Kirche.

Galens Predigten bildeten einen öffentlichen Aufschrei des Gewissens und damit die im totalitären Staat schärfstmögliche Form von Widerspruch. Ihr Wort laut durchlief in Windeseile in Abschriften ganz Deutschland, »bevor ein Regen englischer Flugblätter über Europa niederging« (L. Volk): ein Himmelsgeschenk für die alliierte Propaganda.

Die schonungslosen Anklagen des Bischofs, vom Gestapo-Chef Heydrich als »staatsfeindlich« und »landesverräterisch« eingestuft, vermittelten den deutschen Katholiken das stärkende Bewußtsein, daß (endlich) ein Kirchenfürst bereit war, die unverkürzte Verkündigung der kirchlichen Lehre mit dem Leben zu bezahlen. Der Freiburger Erzbischof Gröber drängte bereits nach Kenntnis der ersten Predigt den Münchner Kardinal Faulhaber, im bayerischen Episkopat »dafür zu sorgen«, daß die bischöfliche Geschlossenheit für den Fall gesichert sei, daß Galen verhaftet werden sollte.

Es erscheint schwer verständlich, daß das nicht geschah, obwohl es wiederholt in Berlin erwogen worden ist. Hitler lehnte es sogar zweimal ausdrücklich ab, dem Vorschlag von Reichskirchenminister Kerrl zu folgen und dem ihm verhaßten Bischof die staatliche Dotation von jährlich 123 613,50 RM für Bischof und Domkapitel zu sperren.

Diese angesichts anderer Verbrechen auffällige Zurückhaltung erklärt sich wohl nicht nur, wie bisher angenommen, aus der Einsicht der Staatsführung, daß man dann — nach einer Formulierung von Goebbels — ganz Westfalen für die Kriegszeit werde abschreiben können. Mindestens ebenso spielte die Überlegung eine Rolle, den Kirchenkampf nicht durch Verhaftung eines Bischofs spektakulär zu verschärfen und einen derart ranghohen und populären Märtyrer zu schaffen.

So gesehen bot das bischöfliche Amt seinen Trägern bis zu einer gewissen Grenze Schutz vor dem Zugriff der braunen Machthaber; aber diese Grenze war nicht bekannt und die Gefährdung deswegen nicht kalkulierbar. Hitler verschob die von ihm wiederholt so bezeichnete »Abrechnung« mit Galen auf die Zeit nach dem vermeintlichen »Endsieg«; dessen Verhalten werde dann im übrigen dazu dienen, sofort das Reichskonkordat »aufzuheben« (4. Juli 1942).

An Stelle des Bischofs von Münster verhaftete die Gestapo 22 Weltpriester und 7 Ordensgeistliche aus seiner Diözese, von denen 11 in Konzentrationslagern ums Leben gekommen sind.

Bisher ist kaum beachtet worden, daß Pius XII. dem deutschen Episkopat für das Verhalten im Kirchenkampf keine Anweisungen gegeben oder auch nur Empfehlungen ausgesprochen hat. Die Gründe dafür will ich hier nicht ausbreiten. Um so schwerer wiegt die Tatsache, daß der Papst das — wie er es formulierte — »offene und mannhafte Auftreten« des münsterischen Oberhirten ausdrücklich begrüßt und ihm dafür direkt und über Dritte wiederholt Worte höchster Anerkennung übermittelt hat. Pius XII. ehrte Galen 1943 anlässlich von dessen zehnjährigem Bischofsjubiläum durch Ernennung zum Päpstlichen Thronassistenten.

Der Bischof von Münster hat mit seinem Einsatz zugunsten der Wiederherstellung des verletzten Rechts für alle Unterdrückten und Verfolgten gesprochen, ohne Unterschied des Glaubens und der Rasse. In dem von ihm mit unterzeichneten Hirtenbrief des Episkopats vom September 1943 standen die Sätze: »Tötung ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt wurde an schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und Geisteskranken, an unheilbar Siechen und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- und Strafgefangenen, an Menschen fremder Rasse und Abstammung«. Und – gleichsam als Fazit: »Unrecht bleibt Unrecht, auch im Kriege.«

Viele Zeitgenossen ahnten, manche wußten, daß damit neben dem Mord an Geisteskranken und an russischen Kriegsgefangenen auch die Ermordung von Juden gemeint war. Wie weit allerdings der Bischof von Münster über die in den besetzten Gebieten Ostmitteleuropas unter strengster Geheimhaltung fabrikmäßig betriebenen Massengreuel informiert gewesen ist, entzieht sich unserer Kenntnis.

Vermutlich hat er unkontrollierbare Nachrichten über Art und Ausmaß der Verbrechen nicht glauben können. Deren Kunde konnte nur unter Einsatz von Leib und Leben überhaupt verbreitet werden und erschien auch dann vielen als unglaublich, weil unvorstellbar. Um so konkreter verurteilte Galen – in diesem Punkt wiederum einig mit dem Gesamtepiskopat – die inhumane Luftkriegsführung der Alliierten.

Auch wenn Galen den Kriegsausbruch mit den Worten »Finis Germaniae – das Ende Deutschlands« kommentiert hat, erhoffte er keineswegs eine militärische Niederlage des Reiches. Die von ihm verordneten Fürbitten für die Dauer der Kriegszeit zielten auf »Frieden und Freiheit« für die Kirche sowie auf »Gottes Schutz und Segen für unser Volk und Vaterland«. Wiederholt rief der Bischof zum Gebet für einen baldigen »ehrenvollen Frieden« auf, gab 1941 aber auch seiner Hoffnung auf ein für das Reich »siegreiches Kriegsende« Ausdruck.

Den Feldzug gegen die Sowjetunion verstand er als Verteidigungskrieg, ja als Kreuzzug, ohne jedoch dieses Wort zu gebrauchen, zur Abwehr des »gottlosen Bolschewismus«. Jahre vorher (1. April 1939) hatte Galen den Sieg Francos im spanischen Bürgerkrieg als Sieg über die »Scharen des Antichrist« begrüßt, wie er damals die bolschewistische Seite bezeichnete.

Zu Angehörigen deutscher Widerstandskreise besaß der Bischof offensichtlich, und zwar über den späteren Präsidenten des Oberverwaltungsgerichts in Münster, Paulus van Husen, der dem »Kreisauer Kreis« zugehörte, lockeren Kontakt. Wie weit er deren Mitglieder bestärkt oder deren Planungen toleriert hat, wissen wir nicht, sind auch nicht sicher, ob er zunächst auf die Möglichkeit gehofft hat, die Hitler-Diktatur durch einen Militärputsch hinwegfegen zu können. Dem Bischof lag jeder Gedanke eines Staatsstreichs fern: »Wir Christen machen keine Revolution«, hieß es in der ersten seiner drei Predigten von 1941.

Die von ihm praktizierte Form des Widerspruchs – der nicht einfach mit Widerstand gleichgesetzt werden darf – bestand darin, daß er an der überkommenen Lehre der Kirche festhielt und seine Diözesanen unentwegt mahnte, ebenfalls im Glauben standhaft zu bleiben. Auf diese Weise setzte er dem national-

sozialistischen Totalitätsanspruch — wie Zeugnisse der Machthaber eindrucksvoll belegen — mit der genuin christlichen Antwort den damals wirkungsvollsten Damm entgegen. Galen zog jedoch nicht — und darin liegt eine den Nachgeborenen oft schwer verständliche Grenze seines Wirkens — Folgerungen in bezug auf die Legitimität und Autorität des Staats- und Regierungssystems.

Wer diesen Tatbestand nachträglich kritisiert, muß sich über die Konsequenzen kirchlich sanktionierten Widerstands — das heißt eines Aufrufs zur Gehorsamsverweigerung — gegenüber der damals allmächtigen Staatsgewalt im klaren sein. Es gibt keine allgemein gültige Antwort auf die Frage nach dem politischen Verhalten von Christen in einem totalitären System.

Zum Martyrium kann der einzelne bereit sein; er darf die Bereitschaft dazu jedoch nicht von einem anderen erwarten, geschweige denn verlangen. Der laute Protest ist nämlich keineswegs die einzig gebotene oder mögliche Form christlichen Verhaltens in modernen Diktaturen.

Das Kriegsende erlebte Galen nach der nahezu vollständigen Zerstörung Münsters in Sendenhorst. Für ihn bedeutete die Kapitulation des Reiches weniger »Befreiung« als vielmehr zunächst bitter empfundene »Feindbesetzung«. In einem Grußwort vom 8. Mai 1945 an seinen Klerus sprach er vom Dank an Gott für die »uns wiedergeschenkte Freiheit des religiösen Lebens, des Gottesdienstes, der religiösen Unterweisung«. Diese spezifizierte Aufzählung verband Galen allerdings mit einem Hinweis auf die »schmerzlichen Ereignisse«, durch die diese Freiheit geschenkt worden sei.

In der ihm noch verbleibenden kurzen Lebensspanne verzehrte sich der Bischof im Einsatz zugunsten elementarer seelsorglicher Belange. Ich kann hier auf seine vielfältigen neuen pastoralen Aufgaben, zu denen sein Eintreten für unbelastete Mitglieder der NSDAP, für Kriegsgefangene und für internierte Deutsche ebenso gehörte wie Proteste gegen Übergriffe der Besatzungstruppen und der befreiten Kriegsgefangenen, nicht näher eingehen.

Gegenüber Vertretern der britischen Militärregierung, die eine Predigt vom 1. Juli 1945 in Telgte — deren Wortlaut ähnlich wie die Kriegspredigten des Bischofs sofort verbreitet worden war — kritisierten, erklärte Galen am 24. Juli 1945, er werde wie bisher seine Hirtenaufgabe wahrnehmen und auch künftig keiner Weisung folgen: Man könne mit ihm tun, was man wolle, auch ihn verhaften.

Die Folge dieses seines Verhaltens war, daß das Wort des »Löwen von Münster« bei der Militärregierung nichts galt. Ein Reporter des »Glasgow Observer« schrieb am 4. Januar 1946, die Militärregierung habe sich gegenüber diesem »großen Bischof und Volksführer ungewöhnlich phantasiearm und blöd« verhalten. Wie sehr Galen darunter litt, daß er so wenig für seine notleidenden Landsleute erreichen konnte, bekannte er in seinem Fastenhirtenbrief 1946: »Es macht mich oft tief traurig, daß ich so wenig, fast gar nichts, helfen kann.«

Am Vorabend des Weihnachtsfestes 1945 wurde seine Ernennung zum Kardinal bekannt, zusammen mit der des Kölner Erzbischofs Josef Frings und des Berliner Bischofs Konrad Graf von Preysing, seines Veters. Galen empfand die ihn überraschende, von seinen Diözesanen enthusiastisch begrüßte Auszeichnung als unver-

dientes Geschenk. Seit zwei Jahren wissen wir allerdings — ohne bisher die Gründe zu kennen —, daß Papst Pius XII. bis zuletzt geschwankt hatte, ob er Galen oder statt dessen den Freiburger Oberhirten Gröber auszeichnen sollte.

Die Strapazen der geradezu abenteuerlichen Sieben-Tage-Reise der neuen Kardinäle Frings und Galen nach Rom zur Entgegennahme des Purpurs verblaßten angesichts des dortigen triumphalen Empfangs. Bei einem Besuch deutscher Kriegsgefangenenlager in Süditalien ließ Galen in Tarent anklingen, daß er nicht mehr lange leben werde.

Nach Rückkehr des Kardinals in sein Bistum kannte die Verehrung seiner Diözesanen, die ihm in einer immer noch gespenstischen Trümmerlandschaft entgegenschlug, keine Grenzen. Der Bischof wollte die Kardinalswürde stellvertretend als Auszeichnung für die Haltung seiner Diözesanen verstanden wissen. Er machte kein Hehl aus seiner Trauer darüber, daß ihm die Ehre des Martyriums versagt geblieben sei. Nur sechs Tage nach seinem triumphalen Empfang in Münster starb der Kardinal am 22. März 1946 an den Folgen einer akuten Bauchfellentzündung, noch ehe sich der Tag der deutschen Kapitulation zum ersten Mal jährte.

Die zunächst schier unfäßbare Todesnachricht löste allgemeine Betroffenheit aus. Erst mit fortschreitendem zeitlichen Abstand ist deutlicher geworden, daß der Kardinal, profan gesprochen, die Höhe seiner Wirksamkeit überschritten hatte. Angesichts der traditionellen Gebundenheit dieses Oberhirten an überkommene Prinzipien und Formen kirchlicher Lehre und Verkündigung wie an verlorene Formen staatlicher Existenz lagen seine Größe wie seine Grenze auf der gleichen Linie.

Oder anders ausgedrückt: Galens bischöfliche Wirksamkeit war in ungewöhnlich sichtbarer Weise der dunkelsten Epoche deutscher Geschichte zugeordnet. Der Altbischof von Aachen, Johannes Pohlschneider, ein früherer Mitarbeiter Galens, hat in seinen soeben erschienenen Erinnerungen über den Kirchenkampf in Oldenburg den plötzlichen Tod des Kardinals folgendermaßen kommentiert: »Er hatte seinen Lebensauftrag erfüllt. Eine neue Zeit brach an, mit neuen Aufgaben und mit anders gearteten Problemen.«

Inzwischen ist deutlich geworden, daß Galen nicht nur zu den wenigen herausragenden Bischofsgestalten seiner Epoche gehörte, sondern, und wiederum nur Ketteler vergleichbar, seines Jahrhunderts. Er hat, wie es im Ehrenbürgerbrief der Stadt Münster vom 15. März 1946 heißt, unter Einsatz seines Lebens die Vergewaltigung des Rechts und des Gewissens bekämpft »und dadurch die Ehre des deutschen Volkes gerettet«; er hat »Millionen Deutsche geröstet und aufgerichtet«.

Diese Würdigung mag heute als unzureichend empfunden werden, auch zu pathetisch-abstrakt klingen. Was sie jedoch beinhaltet, wird sofort klar, wenn man bedenkt, von wie vielen — oder richtiger: wie wenigen — anderen Zeitgenossen gesagt werden kann, daß sie in der Zeit der Unmenschlichkeit als Anwalt von Menschenrecht und Menschenwürde aufgestanden sind.

Galens Gewissensprotest und Anklage, sein Widerspruch gegen Staatsvergötzung und weltlichen Totalitätsanspruch sowie gegen staatlich geduldete und geförderte Rechtsbrüche und Verbrechen war — das möchte ich noch einmal unterstreichen — kein Widerstand im landläufigen Sinne.

Damit wurden vielmehr, und darin lag ihre säkulare Bedeutung, unter Einsatz des eigenen Lebens die Grundlagen und Praktiken des »Dritten Reiches« als unchristlich und inhuman entlarvt und radikal in Frage gestellt. Damit ergaben sich Konsequenzen für das Verhalten des einzelnen Christen gegenüber der Diktatur.

Das Beispiel dieses westfälischen Kirchenfürsten hat eine Erkenntnis bestätigt, die als bittere Erfahrung mit Kirchenkämpfen und Christenverfolgungen in Vergangenheit und Gegenwart als Lehre der Geschichte nicht oft genug ins Gedächtnis gerufen werden kann:

Der totalitäre Staat vernichtet mit der staatsbürgerlichen Freiheit immer zugleich auch die kirchliche Freiheit. Das muß er tun, um die von ihm erstrebte Herrschaft über die Gewissen zu erreichen. Folglich kann die Konsequenz nur lauten: Allen Anfängen von Unterdrückung zu wehren und zu verhindern, daß irgendwo kirchliche Freiheit angetastet wird, weil dann die Einschränkung der bürgerlichen Freiheit nicht mehr fern ist.

Dreißig Jahre Geschichte des belgischen Katholizismus

Von Antoine Rubbens

Im Jahre 1980 feiert Belgien sein einhundertundfünfzigjähriges Bestehen. Seit Erlangung der Unabhängigkeit spielte die katholische Kirche in diesem Lande eine nicht zu unterschätzende Rolle. Bei ihrer inneren Entwicklung wurde auch sie von den Spannungen berührt, die hier herrschten und die auch heute noch nicht bewältigt sind: Antiklerikalismus und Klerikalismus, die Beziehungen zwischen den einzelnen Sprachgebieten und die Spannungen zwischen den sozialen Gruppen¹.

Dank der Errichtung einer Union zwischen Katholiken und Liberalen konnte 1831 das Grundgesetz angenommen werden. In diesem Grundgesetz wurde die Trennung zwischen Kirche und Staat festgelegt. Das Gesetz erkennt die Religions-, Gewissens- und Schulfreiheit an sowie das Recht, Vereine zu gründen. Die katholische Kirche wußte aus dieser Bewegungsfreiheit reichlichen Vorteil zu ziehen. Da zur Zeit der Unabhängigkeitserklärung der größte Teil des Volkes der katholischen Kirche angehörte, rief die Religionsfreiheit wenig Mißtrauen hervor. Die Kirche nahm von Anfang an eine Vorrangstellung ein. Der Staat übernahm die Besoldung der Pfarrgeistlichkeit. Außer der katholischen und protestantischen Kirche, dem Anglikanismus und dem Judentum ist seit 1974 ebenfalls der Islam gesetzlich anerkannt. Die Hochachtung, die der belgische Staat der Kirche und ihren Gläubigen entgegenbringt, findet Ausdruck in der Anerkennung religiös geprägter Formeln zur Eidablegung, dem Aufstellen und Anbringen christlicher Symbole in der Öffentlichkeit, religiösen Feierlichkeiten an nationalen Festtagen und militärischen Ehrenbezeugungen bei Prozessionen.

Ende des Jahres 1975 zählte Belgien 9,8 Millionen Einwohner, einschließlich 800 000 Ausländern. Die Verteilung über die verschiedenen Sprachgebiete war wie folgt: im niederländischen 5,5 Millionen, mit 215 000 Ausländern, im französischen 3,1 Millionen mit 400 000 Ausländern und im deutschen 64 000 mit 7 000 Ausländern. Die Bevölkerung von Brüssel, der Hauptstadt des Landes, betrug 1 050 000 mit 212 000 Ausländern. Diese Zahlen zeigen, daß prozentual gesehen in der Landeshauptstadt mehr Fremde leben als im übrigen Land. Seit 1947 stieg die Gesamtzahl der Bevölkerung um 1,3 Millionen, während die Zahl der Ausländer um 467 000 zunahm. In Flandern war der Zuwachs der Bevölkerung größer als in Wallonien.

Es ist schwierig, genau anzugeben, wieviel Belgier der katholischen Kirche angehören. Man darf annehmen, daß wenigstens 80 Prozent der Bevölkerung bei

¹ Th. Luyckx, *Politieke geschiedenis van België*. Brüssel 1969.

J. Kerkhofs / J. Van Houtte, *De kerk in Vlaanderen*. Tiel 1962.

K. Van Isacker, *Herderlijke brieven over Politiek 1830/1966*. Antwerpen 1969.

L'Eglise de Wallonie. In »La Revue nouvelle« Teil 48, 1969, S. 483–578.

C. G. A. L., *Des situations concrètes en Wallonie et à Bruxelles éclairées par l'Evangile*. Brüssel 1977.

Die Kirche in Belgien nach dem Konzil. In »Herder-Korrespondenz« 21, 1967, S. 82–88.

besonderen Lebensanlässen ihre Pflichten als Katholiken erfüllen, zum Beispiel bei Taufe, Eheschließung und Begräbnis. In Prozenten ausgedrückt wäre das für Flandern, Wallonien und die Hauptstadt jeweils 90, 80 und 75.

Die Zahl der nicht-katholischen Christen beträgt im günstigsten Falle 100 000. Davon wohnen die Protestanten größtenteils in Brüssel und Wallonien. In Belgien gibt es etwa 35 000 Juden, von denen 18 000 in Brüssel und 12 000 in Antwerpen leben.

Der Islam breitet sich stets weiter aus. Bis 1977 gewann er etwa 147 000 Mitglieder. Darunter bilden die Marokkaner und Türken die beiden größten Gruppen.

Ferner arbeiten in Belgien verschiedene Sekten. Vor allem gewinnen die Zeugen Jehovas immer mehr Anhänger.

Die Freisinnigen und nicht-gläubigen Bürger bilden keine geschlossene Gruppe. Für sie besteht die Möglichkeit, sich in der *Unie der vrije Verenigingen* oder in der in Wallonien gegründeten *Centre d'action laïque* zusammenzuschließen. Der *Humanistisch Verbond* mit rund 25 000 Mitgliedern tritt unter den Freisinnigen Flanderns als eine aktive Gruppe hervor, die sich zum Ziel setzt, die humanistische Begleitung der Freisinnigen und Nichtkirchlichen zu institutionalisieren.

Das Belgische Grundgesetz gab dem Land eine parlamentarische Monarchie und eine einheitliche Struktur. Die Verfassungsreform von 1970 teilte das Land in drei Kulturgemeinschaften ein: die französische, niederländische und deutsche; in drei Regionen: Flandern, Wallonien und Brüssel und in vier Sprachgebiete: das niederländische, französische, deutsche und das zweisprachige Gebiet der Hauptstadt.

Die örtliche Lage und die Bedeutung der Hauptstadt erweisen sich als das drückendste Problem innerhalb der belgischen Gemeinschaftsbeziehungen. Diese Stadt wird nämlich von flämischem Territorium umgeben, das sich in seiner Homogenität durch die Ausweitung Brüssels bedroht fühlt.

Unter dem Ancien Régime herrschte in dem ehemaligen Belgien eine ausgesprochen provinzbezogene Politik. Dieser »Provinzialismus« ist auf kirchlichem Gebiet bis auf den heutigen Tag zu spüren. Damals wurde das Leben durch eine starke Gebundenheit an die örtliche Gemeinschaft bestimmt, deren Gemeindeverwaltung eine große Autonomie besaß. Bis zum 31. Dezember 1976 zählte Belgien noch 2 359 Gemeinden, die am 1. Januar 1977 auf 598 reduziert wurden. Sehr oft waren Pfarre und Gemeinde eins. Das enge Band der Gemeinschaft geht jetzt verloren, weil sich der Prozeß der Verstädterung mehr und mehr durchsetzt. Wegen der sehr hohen Bevölkerungsdichte wird Belgien des öfteren ausschließlich für eine kleine Stadt oder ein großes Dorf gehalten. Doch sind die Unterschiede zwischen Stadt und Land, zwischen Gebieten mit Agrarwirtschaft und jenen mit Industrie nicht zu übersehen.

Der nun folgende Beitrag versucht, die Entwicklung der katholischen Kirche in Belgien von 1940 bis zur Gegenwart darzulegen. Eine erste Periode dauert bis zum Anfang der sechziger Jahre. In dieser Phase zeigte die Kirche noch große Stabilität. Die Katholiken wehrten jeden Angriff ab, der sich gegen ihre Organisationen richtete. Die religiöse Lebensführung stimmte noch in vielem mit derjenigen der Vorkriegszeit überein.

Papst Johannes berief dann das Konzil und lud damit die Christenheit zu einem Aggiornamento ein. Kardinal Van Roey (1874–1961), der 35 Jahre lang die Erzdiözese Mecheln leitete, starb 1961. Als Primas der Kirche gab er dem katholischen Leben eine eigene Prägung. Im selben Jahr wurde auch ein neues Parlament gewählt. Während dieser Periode gingen in der katholischen Kirche tiefgreifende Umwälzungen vor sich, die viele jahrhundertealte Werte veränderten und Althergebrachtes in Frage stellten.

Seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre scheint sich eine neue Periode abzuzeichnen, in der sich der einzelne neu orientiert und sich seiner Identität mehr bewußt wird. Von dieser Zeit haben wir noch zu wenig Abstand gewonnen, so daß jede Einteilung und Charakterisierung als vorläufig gelten muß.

I

Die Kriegsjahre

Am 10. Mai marschierten die deutschen Truppen in Belgien ein. König Leopold kapitulierte nach achtzehn Tagen. Bis zu seiner Ausweisung nach Deutschland am 7. Juni 1944 blieb er inmitten der Bevölkerung als Gefangener im eigenen Land. Belgien bekam eine Militärregierung. Die Verwaltung des Landes wurde der Leitung des höchsten Ministerialbeamten und des Generalsekretärs unterstellt. Bezüglich der Besatzung nahm die Bevölkerung anfangs eine abwartende Haltung ein.

Die Übergabe des Heeres durch den König, welcher Oberbefehlshaber der Armee war, erregte bei der Regierung Anstoß. Sie verließ das Land, um sich in London niederzulassen. Hiermit wurde ein Zustand geschaffen, der die Verfassung berührte und der nach dem Kriege eine der Ursachen für die Auseinandersetzungen wurde, in die sich der König verwickelt sah.

Die freien gewerkschaftlichen Aktivitäten wurden verboten. Es entstand ein Einheitssyndikat unter dem Namen *Unie voor Hand-en Geestesarbeiders* (UHGA). Manche Betriebsleiter kollaborierten mit der Besatzungsmacht. Ungefähr 59 000 Arbeitswillige gingen in Deutschland arbeiten.

Deutschgesinnte Vereinigungen arbeiteten auf politischem Gebiet mit der Besatzung zusammen. Manche verübten sogar Landesverrat. Vor dem Krieg gründete L. Degrelle in Brüssel und Wallonien den politischen Verband der Rexisten. Degrelle war Mitglied der katholischen Jugendbewegung. Seine politische Auffassung wurde durch den Episkopat verurteilt, nachdem er 1935 die katholische Partei angegriffen hatte. 1940 trat er mit mehreren seiner Anhänger auf die Seite des Hitlerregimes.

In Flandern erklärte sich die Leitung des *Vlaams Nationaal Verbond's* (VNV) zur Mitarbeit mit den deutschen Behörden bereit. Verschiedene Führer dieser Bewegung brachen später die prodeutschen Kontakte wieder ab. Eine Gruppe Flamen von *De Vlag* (*Duits-Vlaamse Arbeidsgemeenschap*) stellte sich bedingungslos auf die Seite der Deutschen. Sie waren Vorkämpfer einer vollständigen Angliederung Flanderns an Deutschland.

Nach dem Ausbruch des Deutsch-Sowjetischen Krieges zogen einige tausend junger Flamen und auch Wallonen zur Ostfront. Durch die in der Vorkriegszeit betriebene antikommunistische Propaganda des Klerus fühlten sich die Jugendlichen verpflichtet, an diesem Kriege teilzunehmen².

Die Zusammenarbeit mit dem NS-Regime während des Krieges hatte später massive Vergeltungen zur Folge. Nicht weniger als 346 283 Aktenbündel wurden angelegt. Das bedeutete Untersuchungen gegen 4,15 Prozent der Bevölkerung. In den deutschen Sprachgebieten stellte man sogar gegen ein Viertel der Einwohner Nachforschungen an.

Belgien wurde vom Krieg schwer heimgesucht, wenn es unter ihm auch weniger zu leiden hatte als seine Nachbarn. Während des Feldzuges im Mai 1940 kamen zwanzigtausend Menschen um. Durch die Bombardierungen der Alliierten wurden 6500 Einwohner getötet, und bei der Befreiung im September 1944 wiederum 2800. Bei der Rundstedt-Offensive im Herbst 1944 mußten 1200 Menschen ihr Leben lassen. Während des Krieges deportierte man 40 998 Bürger, von denen 13 000 in deutschen Konzentrationslagern den Tod fanden. 1701 Personen wurden im Lande selbst erschossen. Nach der Verschleppung von 28 501 belgischen Juden kehrte kein einziger aus den deutschen Lagern zurück³.

Welche Stellung nahm die Hierarchie während der Kriegsjahre ein? Wie wirkte sich der Krieg auf das religiöse Leben aus? — Weil man jetzt erst anfängt, diese Fragen einer wissenschaftlichen Prüfung zu unterziehen, bleibt vorerst die Antwort unvollständig.

Die Haltung der kirchlichen Führung kann man nicht vergleichen mit derjenigen Kardinal Merciers (1851–1926) während des ersten Weltkrieges. Durch die Kapitulation war die Lage des Landes anders als 1914.

Den Deutschen gegenüber provozierten die Bischöfe keine Konflikte. Wurde aber die Religions- oder persönliche Freiheit angetastet, antworteten sie mit Protestschreiben. Als Träger der Universität von Löwen stand der Episkopat aufseiten des Rektors, Mgr. Van Waeyenbeorgh (1891–1971), als dieser sich weigerte, die Namen der Studenten der deutschen Behörde bekanntzugeben. Wegen seines mutigen Auftretens wurde der Rektor gefangengenommen. 1943 protestierten die Bischöfe Belgiens heftig gegen die Auslieferung der Kirchenglocken und die Verpflichtung der Bevölkerung, für das kriegsführende Deutschland zu arbeiten.

Desgleichen protestierte Kardinal Van Roey bei den Alliierten wegen der schweren Bombardierungen von Wohnvierteln. Der Kardinal stand mit dem gesamten Episkopat zu König Leopold.

Nach Beendigung des Krieges hielt der Kardinal eine Ansprache, in der er seine Haltung während der Kriegsjahre begründete. Es war eine Haltung des Widerstandes, die wegen des ungerechten Einfalls der Deutschen und der Gefahr des Nationalsozialismus keinen Kompromiß zuließ. In der Ansprache am 2. September 1945 bedauerte er es, daß nicht alle Mitbürger den Richtlinien und Empfehlungen der Bischöfe nachgekommen seien, sondern viele auf die Seite des Fein-

² M. Ruys, *De Vlamingen*. Tielt 1972, S. 123.

³ H. Todts, *Kansen op een vergelijking?* In: *Kultuurleven* 43, 1976, S. 606.

des getreten waren⁴. Er sei überzeugt, daß er als Bischof in Krisenzeiten das allgemeine Wohl des Vaterlandes verteidigen müsse.

Die Zahl der praktizierenden Katholiken stieg während des Krieges und fiel nach Kriegsende wieder. Dies ist aus der Anzahl der gespendeten Kommunionen in der Erzdiözese Mecheln ersichtlich, zu der 3 029 000 Seelen gehören. 1945 wurden 33 267 000 Kommunionen ausgeteilt. Im letzten Kriegsjahr waren es 40 285 000. Diese Zahlen sagen, daß sich im ersten Nachkriegsjahr der Kommunionempfang erheblich reduziert hat. Doch blieb er höher als im letzten Jahre vor dem Krieg. Für 1939 sind 30 723 000 Kommunionen angegeben. Während der Besatzung waren öffentliche Prozessionen und katholische Kundgebungen verboten. Das Vereinsleben übte jedoch weiterhin eine starke Anziehungskraft aus. Der Katholizismus erfuhr einen noch nie dagewesenen Aufschwung — wohl deshalb, weil in einem Klima herrschender Unsicherheit die Religiosität gefördert wurde. Die katholischen Vereine waren ein Zufluchtsort für diejenigen, die mit der Besatzung keine Beziehungen pflegen wollten. In dieser Zeit des äußeren Zwanges wurden die Studienkreise zu Bildungsstätten für die führenden Männer der Nachkriegszeit.

Schritte auf dem Wege zur Erneuerung

Die bittere Erinnerung an die Unsicherheit zwischen den beiden Weltkriegen und das Leid während des letzten Krieges weckte bei vielen Menschen den Drang nach einer neuen Ordnung. Zwischen führenden Vertretern der Wirtschaft und der Gewerkschaften wurden nach und nach der Pakt einer sozialen Solidarität entwickelt. Er bildete die Grundlage für die Verständigung zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern. Ferner arbeitete er Grundsätze aus, auf denen das System der sozialen Sicherheit aufgebaut werden sollte. Dank dieses Paktes und der amerikanischen Marshall-Hilfe war Belgien imstande, seine Wirtschaft rasch zu regenerieren.

Ebenso erneuerte man das politische Parteienspektrum. Die beiden Parteien, *Rexisme* und *Vlaams Nationaal Verbond* lösten sich auf. Die *Belgische Werkliedenpartij* wurde zur *Belgische Socialistische Partij* (BSP). Die *Katholieke Partij* der Vorkriegszeit veränderte man in die *Christelijke Volkspartij* (CVP-PSC). Sie wollte eine nationale Partei mit zwei relativ autonomen Flügeln sein. Grundsätzlich wünschte man sich eine nicht kirchlich gebundene christliche Partei. Jedem Belgier stand es frei, sich ihr anzuschließen. 1945 gab die neue Partei ihr Weihnachtsprogramm bekannt.

Die Repression

Im September 1944, unmittelbar nach der Befreiung Belgiens, brach eine Verfolgung gegen Kollaborateure aus. In einer von Haß und Verbitterung erfüllten Atmosphäre entfesselten ultralinks gerichtete Kreise, die z. T. aus den Reihen der

⁴ J. E. Van Roey, In den Dienst van de Kerk. Teil VI, Turnhout 1948, S. 254—267.

Widerstandskämpfer kamen, eine Vergeltungsaktion, wobei Personen selbst im Gefängnis ermordet wurden. Dieses Los traf auch Unschuldige. Bereits während des Krieges sah die Exilregierung in London harte Zwangsmaßnahmen vor, welche das Militärgericht später ausführte. Im ganzen Lande verurteilte man 53 712 Menschen. 1202 Todesurteile wurden ausgesprochen und 242 vollzogen.

In seinem Hirtenbrief vom 25. Januar 1945 tadelte Kardinal Van Roey sowohl die Kollaboration als auch die Auswüchse der Vergeltung. Er bedauerte es, daß Bürger ihre Mitbürger ohne Vollmacht im Gefängnis festsetzten und mißhandelten.

Trotz wiederholter Aufrufe führender Persönlichkeiten wie auch des Episkopates während des Heiligen Jahres 1975 wurde in Belgien noch keine Amnestie gewährt, obwohl seit dem Kriege 30 Jahre verflossen sind. Selbst das Amtsjubiläum des Königs 1976 brachte nicht die erhoffte Amnestie.

Die Kollaboration und die Verfolgungen während der ersten Nachkriegsjahre lasten schwer auf dem Bewußtsein der flämischen Bevölkerung.

Die Königsfrage

Eine zweite Folge des Krieges bildete die Königsfrage. Während sich die *Socialistische Partij* gegen die Rückkehr des Königs entschied, trat die *Christelijke Volkspartij* für die Heimkehr von König Leopold ein. 1950 führte man ein Volksreferendum durch. 57 Prozent der Bevölkerung wünschte die Rückkehr des Königs. Das Ergebnis des Referendums der drei Regionen zeigte große Unterschiede: in Flandern 72, in Brüssel 48 und in Wallonien 42 Prozent. Auf Grund des Referendums fanden am 4. Juni 1950 Neuwahlen statt. Bei diesen Wahlen bekam die CVP die absolute Mehrheit. Nach der Abstimmung im Parlament kehrte König Leopold am Morgen des 22. Juli 1950 in sein Land zurück. Nicht lange danach brachen Unruhen aus. Sie veranlaßten den König, auf den Thron zu verzichten. Seine königlichen Praerogativen übertrug er seinem Sohn Baudouin, der ein Jahr später, am 17. Juli 1951, als fünfter König von Belgien den Thron bestieg. Die Monarchie blieb wohl erhalten, aber das Vertrauen in die Führung war zerschlagen.

Der Schulkampf

Unter der neuen Regierung Van Acker trat der Antiklerikalismus offen zutage. Er bildete die Basis des heftigen Schulkampfes, der während dieser Legislaturperiode ausbrach. Da das Grundgesetz die Schulfreiheit anerkannte, waren von katholischer Seite her Schulen aller Bildungsstufen eingerichtet worden. Sie erfreuten sich des Vertrauens von mehr als der Hälfte der Eltern schulpflichtiger Kinder und Jugendlicher. In West-Flandern stieg der Prozentsatz auf 75, in der wallonischen Provinz Hennegau fiel er auf 40.

Bei der Errichtung von Schulen wendete man lange Zeit hindurch das Subsidiaritätsprinzip an. So erklärt es sich, daß der Staat sein eigenes Schulwesen nur

wenig ausbaute. Die katholischen Basisschulen erhielten unter bestimmten Voraussetzungen Unterstützung. Nach dem Krieg nahm die Zahl der Schüler rasch zu. Die Katholiken wünschten, daß die freie Wahl der Schule, die das Grundgesetz garantierte, für die Eltern auch praktisch durchzuführen sei. Deshalb erbaten sie von der Regierung eine finanzielle Unterstützung, die ihnen von Unterrichtsminister Harmel (CVP) gewährt wurde.

Die Regierung Van Acker aber widersetzte sich einer solchen Unterstützung. Man wollte die konfessionellen Schulen einschränken, da sich die Sozialisten um die Ausbreitung von Staatsschulen bemühten. Sie glaubten, daß ihre Partei gerade auf diesem Wege mehr Einfluß in Flandern gewinnen könne. Man beauftragte Minister Collard mit dem Unterrichts-Ministerium. Eine der ersten Maßnahmen des Ministers war die Entlassung von 110 Lehrern aus den Staatsschulen, die ihr Diplom an einer katholischen Schule erworben hatten. Danach reichte er eine Anzahl Gesetzesvorlagen ein, die sich für die Schulen, welche auf eine staatliche Unterstützung angewiesen waren, nachteilig auswirken sollte. Die christlichen Verbände erhoben sofort Einspruch gegen diese Politik. Die Bischöfe übten scharfe Kritik an der beabsichtigten Diskriminierung der konfessionellen Schulen. In einer gemeinsamen Erklärung verurteilten sie dieses Manöver, das allein dazu diene, dem Einfluß des Glaubens auf die Bevölkerung durch die Schule entgegenzuarbeiten. Sie protestierten gegen den Anschlag auf die Freiheit, die im Grundgesetz festgelegt war.

Die Regierung setzte ihre vorgesehene Schulpolitik durch. Daraufhin ging man auf die Straße. Ungeachtet des Verbotes des Bürgermeisters von Brüssel zogen am 26. März 1955 Zehntausende von Demonstranten zur Hauptstadt. Der nationale Widerstand gegen das Gesetz Collard wurde durch den Ausschuß für Freiheit und Demokratie, woran die CVP und der *Algemeen Christelijke Vakverbond* (ACV) mitarbeiteten, organisiert. Überall im Lande sammelte die Aktion *School en Gezin* Gelder, um die katholischen Sekundar-Schulen aufrechterhalten zu können.

Die Bevölkerung lehnte diese anti-klerikale Politik und den Schulkampf ab. Aus den Parlamentswahlen am 1. Juni 1958 ging die CVP als großer Gewinner hervor.

Nach diesem Kampf um die Erhaltung der konfessionellen Schulen machte man wieder Schritte zur friedlichen Annäherung. Nach einigen Monaten fruchtbarer Verhandlungen unterzeichneten die nationalen Parteien im November 1958 den Schulpakt. So kam der Friede zustande. Dem Staat gestattete man, da, wo es nötig sein sollte, Staatsschulen zu errichten, um eine freie Wahl sicherzustellen. Er übernahm nun die Pflicht, die katholischen Schulen zu unterstützen. Die Besoldung der Laienkräfte in den verschiedenen Unterrichtssektoren geschah auf gleicher Basis. Den in den Schulen angestellten Priestern und Ordensleuten wurde ebenfalls ein Gehalt ausgezahlt. Für den Bau neuer katholischer Schulen jedoch mußten die Katholiken auch in Zukunft selbst sorgen. Es wurde festgelegt, daß der Schulpakt in Abständen von zwölf Jahren überprüft werden sollte. Zum ersten Mal geschah dies 1973. Der Schulpakt führte zu einer Festigung der konfessionellen Schulen und der Staatsschulen. Der Etat für verschiedene Schulen, der für den Staat eine schwere Belastung bedeutet, ist öfter mehr auf die quantitative

Erhaltung und den Ausbau gerichtet als auf eine qualitative Verbesserung. Während des Schulkampfes spürte man katholischerseits deutlich den Mangel an Koordination. Deshalb richtet man im Februar 1957 in Brüssel das *Nationaal Secretariaat van het Katholiek Onderwijs* ein.

In den katholischen Schulen waren viele Priester im Unterricht und in der Erziehung tätig. Auf diese Aufgaben bereiteten sich viele von ihnen durch ein Universitätsstudium vor. Daher hat Belgien viele Priester, die ein Universitätsdiplom besitzen. Weil zudem die Bildungsstätten des Klerus den Intellektuellen und Studenten der freien Berufe offen standen, ist es zu erklären, daß in diesem Land die Distanz zwischen Klerus und Intellektuellen nicht so groß ist.

Im allgemeinen betrachtete man den Schulpakt als Wendepunkt in der jüngsten belgischen Geschichte und als das Ende eines sich lange hinschleppenden Schulkampfes. Er trug aber auch bei zu einer Dekonfessionalisierung des politischen Lebens. Seitdem gaben die Bischöfe keine Weisungen mehr zu Wahlen.

Die Kongo-Krise

Gegen Ende der fünfziger Jahre wurde Belgien mit den Unruhen in Belgisch-Kongo konfrontiert, welche die Unabhängigkeit dieses Landes beschleunigten. Das Mutterland war darauf nicht vorbereitet. Es arbeitete darauf hin, das Land allmählich zur Selbständigkeit zu führen. In der belgischen Verwaltung der Kolonie unterstützten sich Kirche und Staat gegenseitig. Man versuchte gemeinsam, Land und Volk auf eine höhere Kulturstufe zu bringen. Für die Grundschulen erreichte man viel, jedoch vernachlässigte man die Ausbildung einheimischer Kräfte. Die Kirche war eher bereit als der Staat, Verantwortung zu übertragen. Einheimische Priester wurden zu einem Zeitpunkt zum Bischof geweiht, an dem noch kein Afrikaner im Heer befördert werden konnte. Die katholische Universität von Löwen wagte es, in der Nähe von Leopoldstadt die Universität Lovanium einzurichten.

Die belgische Kirche betrachtete Belgisch-Kongo als ihr erstes Missionsland. Zusammen mit den Niederlanden sandte Belgien die größte Anzahl Missionare aus, von denen die meisten im Kongo arbeiteten. 1959 waren insgesamt 9930 belgische Männer und Frauen in den auswärtigen Missionen tätig. Mehr als ein Drittel verblieb im Kongo. Während der Unruhen nach der Unabhängigkeitserklärung wurden 171 belgische Missionare ermordet.

Die Katholiken Belgiens brachen die Verbindungen mit der früheren Kolonie nicht ab. 1974 wirkten von den 6283 belgischen Missionaren 3426 in Zaïre. Dieser Gruppe von Priestern, Brüdern und Schwestern stehen Laien als Entwicklungshelfer zur Seite.

Der Jahrestag für Zentral-Afrika, Anfang Januar, festigt das Band zwischen den Katholiken Belgiens und den Christen von Zaïre, Rwanda und Burundi.

1961 rief die Solidaritätsaktion *Broederlijke Delen* zum ersten Mal zur jährlichen Fastenaktion auf, um der in Not geratenen Provinz Kasaï zu helfen.

Die Streiks

Die von viel Tumult begleitete Erlangung der Unabhängigkeit und die nachfolgenden Streitigkeiten verursachten die *ups* und *downs* in den Beziehungen zwischen Belgien und Zaïre. Infolgedessen spürte man auch im eigenen Lande einen ökonomischen Gegenschlag. Die Regierung Eyskens-Lilar stellte einen Gesetzesentwurf auf für die wirtschaftliche Expansion, den sozialen Fortschritt und die Besserung der Finanzlage: das sogenannte Einheitsgesetz. Gegen dieses Gesetz arbeiteten die *Socialistische Partij* und die Gewerkschaft in der *Socialistische Gemeenschappelijke Aktie*. Ferner organisierten sie Streiks, wodurch die Wirtschaft Walloniens total geblockt und die Schlüsselbetriebe Flanderns in ihrer Arbeit gehindert wurden. Der *Christelijke Vakverbond* (ACV) nahm an diesen politischen Solidaritätsstreiks nicht teil. Am Vorabend von Weihnachten 1960 veröffentlichte Kardinal Van Roey eine Erklärung, in der er diese politischen Streiks verurteilte und als ein schweres Vergehen brandmarkte. Über diese Intervention waren die christlichen Gruppen nicht glücklich. Man behauptete, daß nicht alle Bischöfe die Ansicht des Kardinals teilten.

Trotz der Streiks wurde das umstrittene Einheitsgesetz angenommen. Für die Regierung aber war es kein Erfolg. Bei den vorgezogenen Parlamentswahlen am 26. März 1961 wurde sie gezwungen, an die streikenden Parteien Mandate abzugeben. Sie wurde nun von einer CVP-BSP-Regierung abgelöst, die unter der Leitung von Th. Lefèrre (1914–1973) und P. H. Spaak (1899–1972) stand. Die zwei größten Gewerkschaften, die christliche und die sozialistische, sagten der neuen Regierung ihre Hilfe zu. Im Mai 1961 bildeten beide Gewerkschaften die gemeinschaftliche Syndikale Front und traten von da an mehr und mehr gemeinsam auf.

Die Regierung Lefèrre nahm sich vor, eine Reihe aktueller Probleme aufzugreifen, z. B. die Neuorganisation veralteter Betriebe, die wallonisch-flämischen Beziehungen und die Krankenversicherung. Letztere brachte sie in Konflikt mit den Ärzten, die einen Streik organisierten.

Im Jahre 1961 wurde eine bedeutende politische Verschiebung deutlich, die einen weiteren Schritt zur Dekonfessionalisierung zur Folge hatte. Die älteste belgische Partei, die *Liberale Partij*, die meistens eine antiklerikale Haltung einnahm, wurde umgeändert in die *Partij voor Vrijheid en Vooruitgang* (PVV). Sie erklärte sich bereit, sowohl Freisinnige als auch Christen aufzunehmen. Diese neue Konzeption brachte der Partei große Gewinne bei den folgenden Wahlen. Die Zahl ihrer Vertreter im Parlament stieg von 20 auf 48.

Das vom Katholizismus geprägte öffentliche Leben

Wenn katholische Interessen und allgemein menschliche Werte angetastet wurden, wies die Kirche regelmäßig darauf hin. Nach dem Krieg war die *Christelijke Volkspartij* die einzige Partei, welche die politische Verteidigung dieser Werte vertrat. Der herrschende Anti-Klerikalismus in der liberalen und sozialistischen Partei verpflichtete geradezu die christliche Volkspartei zu einem solchen Auftreten. So behielt sie, trotz ihres Willens zur Dekonfessionalisierung, das Image einer katholischen Partei.

Andersdenkende hielten sie für einen Teil der einen katholischen Front, in der Klerus, katholische Organisationen und Partei als ein Ganzes betrachtet wurden.

In Belgien funktionierte ein gut ausgebautes katholisches Organisationswesen. Von den verschiedenen Gruppen, wie Bauern, Angehörigen des Mittelstandes, Arbeitern und Arbeitgebern gehörte jede einer eigenen Organisation an. Oft gingen diesen Vereinigungen Priester als Pioniere voran. In allen Lebenslagen, von der Geburt bis zum Tode, konnte man bei diesen Organisationen Hilfe erhalten. Man verfügte über Entbindungsanstalten, Kindergärten, Schulen und Krankenhäuser. Ferner bestanden christliche Gesellschaftsvereine und Gewerkschaften. Dasselbe galt ebenso für die Sozialisten und in geringerem Maße für die Liberalen.

Die Gruppenbildung auf konfessioneller und ideologischer Grundlage ist eine Erscheinung, die in kleinen Ländern möglich ist. Das gilt auch für Belgien, insbesondere aber für Flandern. Immer wieder stellt man fest, daß dies bis auf den heutigen Tag Wirklichkeit ist. Bisher wurden viele Diskussionen über die Vor- und Nachteile der Gruppenbildung (»Versäulung«) geführt.

In Flandern fühlten sich Kirche und Volk eng miteinander verbunden. Nach dem Krieg blieb die Lebensatmosphäre von katholischen Gebräuchen und dem katholischen Glauben durchsetzt und getragen. Meist verhielt sich der Katholizismus gegenüber anderen Strömungen defensiv. Er sah mehr die Probleme der eigenen Gruppe. In Ideologie und Moral standen sich Katholiken und Freisinnige scharf gegenüber. Die Kritik in der Literatur war nicht tolerant.

Man machte sich auch wenig Sorgen darüber, ob man auch außerhalb der Kirche ein christliches Zeugnis ablege, es sei denn als Missionar in den Missionen. Der Klerus übte noch einen starken Einfluß auf die gläubige Gemeinschaft aus. Nach dem Wort von Jacques Leclercq war man mehr darauf bedacht, das schwarze Schaf abzuwehren, als dem verlorenen nachzugehen.

Sicherlich muß es dem Charakter des Flamen zugeschrieben werden, daß er für Taten empfänglicher ist als für Worte. Vielleicht hat er sich deshalb auch so außerordentlich für die Gründung und Gestaltung religiöser Kongregationen sowie religiöser und sozialer Organisationen eingesetzt.

In Wallonien war das anders. Die Industrialisierung setzte früher ein, und die Arbeiterklasse wurde von den Sozialisten unterstützt. Der Einfluß der christlichen Organisationen machte sich hier weniger geltend als in Flandern. Er richtete sich weniger auf die Allgemeinheit, sondern legte mehr Wert auf die Formung von militanten Kadern.

Aufgrund der Entchristlichung in den industrialisierten wallonischen Gebieten waren dort die Christen empfänglicher für neue pastorale Ideen. Man diskutierte lebhaft über die Bücher *La France, pays de mission?* von Godin und *Paroisse, communauté missionnaire* von Michonneau. Aus Frankreich übernahm man liturgische Experimente. In der Diözese Tournai setzten sich einige Pfarreien für die Erneuerung der Liturgie ein. Das Experiment der Arbeiter-Priester fand in den Diözesen Lüttich und Tournai eine bescheidene Nachfolge.

Im wallonischen Teil Belgiens war man schon früher bereit, das kirchliche und religiöse Leben soziologisch zu untersuchen, als in Flandern. Die Resultate dieser Untersuchungen fielen je nach den einzelnen Gebieten sehr unterschiedlich aus. 1951 war der Besuch der Sonntagsmesse für Limburg, Luxemburg und West-Flandern

mit jeweils 81, 78 und 76 Prozent noch sehr hoch. Für Namur, Ost-Flandern und Antwerpen fiel der Prozentsatz ab auf jeweils 59, 57 und 49. Lüttich zählte sonntags noch 41 Prozent Kirchgänger und Brabant 39, während Hennegau den niedrigsten Prozentsatz mit 25 aufwies.

Bei einem Vergleich der Anzahl der Gläubigen, welche die Sonntagsmesse besuchen, mit der Erwerbsstruktur, der Geburtenzahlen und der politischen Einstellung zeigte sich folgendes: es bestand ein Zusammenhang zwischen häufigem Kirchenbesuch, steigenden Geburtenzahlen, hohem Anteil CVP-Stimmen und bäuerlicher Tätigkeit einerseits, sowie niedrigem Kirchenbesuch, niedrigen Geburtenzahlen, geringem Anteil an CVP-Stimmen und starker Industrialisierung und Verstädterung andererseits.

Auch neue Apostolatsformen fanden Eingang in Belgien, z. B. die *Legio Mariae* und die Familiengruppen. Als Msgr. Suenens noch Hilfsbischof von Mecheln war, verteidigte er in einer aufsehenerregenden Publikation *L'Eglise en état de mission* vom Jahre 1955 die Notwendigkeit des direkten religiösen Apostolates. Er vertrat die Meinung: man ist nur dann ein vollwertiger Christ, wenn man entschlossen ist, auch andere zu Christus zu führen; nur derjenige ist vollkommen vom Evangelium durchdrungen, der bereit ist, auch anderen das Evangelium zu verkünden.

Einige katholische Intellektuelle wurden durch Arbeiten von A. Dondeyne und J. Leclercq zu neuen Überlegungen angeregt, die den Horizont erweiterten und das Verantwortungsbewußtsein der Christen gegenüber allen Menschen weckten.

Das philosophische und theologische Denken der Nachkriegsjahre wurde in Westeuropa von Frankreich bestimmt. Das gilt auch für Belgien, wenn auch mit beträchtlichen Einschränkungen. Eine Publikation von Aubert, die die theologischen Tendenzen behandelte, wurde in Rom nicht gut aufgenommen. Aber sie schärfte den Blick für die Erneuerung theologischer Methoden und Einsichten. Die historische und exegetische Forschung blieb fest verbunden mit der theologischen Fakultät der Universität Löwen, an der die meisten Dozenten der Seminare und Studienhäuser ihre Ausbildung erhielten. Ab 1949 setzte J. Coppens in Löwen jährliche Studientage fest, die der Arbeit und Meditation der Bibel geweiht waren.

Von Frankreich stammte auch die Idee des ganzheitlichen pastoralen Dienstes. Gemeint ist hiermit folgendes: gemeinschaftliche Aktion = Aktion für die ganze Gemeinschaft und im Geiste der Gemeinschaft. Auf diese Weise werden alle Formen des Apostolats und der Präsenz der Kirche in der Welt zu der größtmöglichen Zweckmäßigkeit zusammengefügt. Die ganze Kirche für die ganze Kirche⁵. Unter diesem Motto stand auch die katechetische Arbeit der Kirche in Belgien.

II

Spannungen zwischen den einzelnen Provinzen

Je mehr die Entkonfessionalisierung durchgeführt wurde, desto stärker wurden die Reibungen zwischen den einzelnen Regionen, mit denen die Regierung seit 1960 sich konfrontiert sah.

⁵ L. Van Peteghem, Waarheen met de Catechese? In: Kerk in Vlaanderen, S. 149.

Da das Bewußtsein der Einwohner Flanderns wuchs, daß sie zahlenmäßig die stärkste Gruppe seien, forderten sie den ersten Platz. Die Industrie Flanderns expandierte. Der Sidmar Komplex in der Kanalzone von Gent goß 1967 zum erstenmal Stahl. Das wirtschaftliche Denken der Flamen ist eher neokapitalistisch. Die meisten Mitglieder und Anhänger der *Christelijke Volkspartij* und der christlichen Erwachsenen- und Jugendorganisationen sind Flamen. Die Agglomeration Brüssels umfaßt das ökonomisch stärkste Gebiet des Landes. Die Hauptstadt hat einen hohen Entwicklungsstand. Täglich reisen sowohl von Flandern als auch von Wallonien etwa 200 000 Belgier nach Brüssel zur Arbeit. Die politische Meinung wird dort vorwiegend vom Liberalismus beherrscht, während die *Front des Francophones* (FDF) die stärkste Partei bildet.

In Wallonien trifft man eine veraltete industrielle Struktur an. Unrentable Kohlengruben mußten geschlossen werden. Die Stahlindustrie hat schwere Probleme. In Belgien gibt es 300 000 Arbeitslose, die meisten in Wallonien. Hier sind es etwa 12 Prozent der Erwerbsbevölkerung.

Alarmiert durch die Feststellung, daß die Bevölkerung überaltert sei und Gastarbeiter zahlreich vertreten seien, erwachte das wallonische Selbstbewußtsein. Es strebt eine Selbstverwaltung an. Die Sozialisten bilden die stärkste Partei. Obwohl sie verbürgerlicht war, konnte sie doch die erste Position halten. In Wallonien schlägt das Herz links. Man ist Anhänger der sozialistischen Planwirtschaft und operiert mit dem marxistischen Instrumentarium.

1970 wurde das belgische Grundgesetz geändert. Die beiden großen Sprachgemeinschaften wurden in ihrer Eigenart anerkannt. Die nächsten Regierungen sahen sich vor die Aufgabe gestellt, die Regionalisierung durchzuführen. Die derzeitige Regierung unter Leo Tindemans setzt sich zusammen aus der CVP und PSC, der BSP und den Parteien der verschiedenen Sprachgebiete. Sie entwarf den Egmontpakt, wodurch einerseits die Autonomie von Flandern und Wallonien innerhalb Belgiens anerkannt werden sollte, andererseits aber die jetzt geforderte Parität der Sprache in der Verwaltung Brüssels aufgehoben wird.

Die Kirche erfuhr die Folgen dieser Föderalisierung. Orden und Kongregationen teilten sich auf in eine Nord- und Südprowinz, wie die Jesuiten sich bereits 1935 und die Dominikaner 1958 geteilt hatten.

Nach und nach wurden alle kirchlichen Institute verpflichtet, die Versammlungen nach Sprachgruppen getrennt abzuhalten. Diese Auflage wurde nicht allein wegen der Sprache notwendig, sondern auch weil die Probleme für jedes Sprachgebiet verschieden sind.

Als man die Landessprache in die Liturgie einführte, brach zwischen den niederländisch und französisch sprechenden Katholiken der erste Konflikt aus. Die Flamen, die zur Stadt Brüssel gehörten, fühlten sich schon lange pastoral vernachlässigt. Die Landessprache in der Liturgie verschärfte dieses Problem.

Bezeichnend ist auch der Konflikt über die Zukunft der Universität Löwen. Die katholische Universität war 1425 in der flämischen Stadt errichtet worden. Sie war eine vollständig ausgebaute Universität mit der größten Anzahl Studenten in Belgien. Sie erfüllte eine nationale, internationale und katholische Aufgabe. Erst in den dreißiger Jahren fing man an, die flämischen Kollegs an der Universität auszubauen.

Durch die Demokratisierung des Unterrichtswesens stieg überall die Zahl der Studenten. Dieser Zuwachs war in Löwen sowohl bei den flämisch wie bei den französisch sprechenden Studenten bemerkbar. 1965 nahm das Parlament das Gesetz zum Ausbau der Universitäten an. Damit war die Gründung von Universitäts-Instituten nicht mehr an Löwen gebunden. Man richtete eine Abteilung der katholischen Universität in Kortrijk ein. Die freien katholischen Einrichtungen, z. B. St. Ignatius in Antwerpen, die Fakultät Notre Dame in Namur und die Fakultäten Saint-Louis (Sint-Aloysius) in Brüssel konnten expandieren. Antwerpen erhielt die Zustimmung, eine Voll-Universität auf pluralistischer Grundlage zu errichten.

Die größten Probleme tauchten jedoch in Löwen selbst auf. Die französisch sprechenden Professoren baten bei der Regelung der Sprachgesetzgebung um Vergünstigungen für die Schulen ihrer Kinder. Zugleich verlangten sie Sonderregelungen für die Beziehungen zwischen der Universität französischer Sprache und der örtlichen flämischen Administration. Einige Professoren stellten sogar den Plan auf, Löwen und die Abteilungen in St.-Lambrechts-Woluwe und Waver, die noch zu errichten seien, sollten Groß-Brüssel, in dem das Französisch als führende Sprache gelten sollte, angegliedert werden. Diese Erklärungen spitzten den Konflikt zu. Die Bischöfe, die die Rechtsträger der Universität sind, sahen sich gezwungen, Stellung zu nehmen. Am 13. 5. 1966 entschieden sie, daß die institutionelle und funktionelle Einheit der Universität Löwen zu erhalten sei. Innerhalb der Universität sah man für jede der beiden Sprachgruppen mehr Freiheit vor. Diese Erklärung weckte in der flämischen Region eine Flut von Protesten. Man reagierte scharf gegen die Hierarchie, der man Volksentfremdung und Unitarismus vorwarf. Die Reaktionen waren symptomatisch für einen latent vorhandenen innerkirchlichen Anti-Klerikalismus. Für das bischöfliche Amt wirkte sich diese Entscheidung nachteilig aus. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die flämischen Bischöfe ihr »ja« gesagt haben aus Solidarität mit ihren wallonischen Kollegen.

Eineinhalb Jahre später, im Januar 1968, gab die Abteilung französischer Sprache bekannt, wie sie sich ihre weitere Entwicklung vorstelle. Sie hielt daran fest, Löwen nicht zu verlassen. Wiederum protestierte Flandern. Der Protest brachte die CVP-PVV-Regierung zu Fall. Neuwahlen mußten angesetzt werden.

Durch den Streit um die katholische Universität 1968 ging die Einheit innerhalb des belgischen Episkopates verloren. Am 2. Februar 1968 erklärte der Bischof von Brugge, Msgr. De Smedt: »Jedenfalls war es nie meine Absicht, der Autonomie und der Entwicklung des flämischen Volkes entgegenzuarbeiten. Für meine Kollegen gilt dasselbe. Ich habe mich maßlos geirrt.«

Die anderen flämischen Bischöfe – von Antwerpen, Gent und Hasselt – rückten ebenfalls von ihrer Erklärung ab, während die wallonischen Bischöfe – von Lüttich, Tournai und Namur – ihre Solidarität mit den Forderungen der Wallonen aussprachen.

Von da ab wurde die Trennung der katholischen Universität (KUL) und der *Université catholique* (UCL) effektiv durchgeführt. Der französische Teil der Universität zog um nach den neuen Freigelände von Ottignies. Hier begann sie unter dem Namen Louvain-La-Neuve.

Die Möglichkeiten, die die Kommunikation zwischen Intellektuellen, Seminaristen und Priester-Studenten aus den verschiedenen Sprachgebieten förderten, fielen durch die Spaltung der Universität weg. Vor der Spaltung galt an der theologischen Fakultät das Französische als Unterrichtssprache. Von jetzt an nahm diese Fakultät neben dem niederländischen Programm ein »English program« auf, das von Studenten aus allen Weltteilen besucht wurde.

Einzigartig war in Belgien auch das Schulungszentrum für Geistliche, die während des pflichtmäßigen Militärdienstes die Möglichkeit hatten, in genanntem Zentrum ihre Studien fortzusetzen. Bis 1970 konnte man hier Ordensmänner und Seminaristen aus dem ganzen Lande antreffen. Diese Kontaktmöglichkeit gehört nunmehr der Vergangenheit an.

Zur Zeit wissen die Katholiken des einen Landesteiles nur wenig von dem, was auf kirchlichem Gebiet in dem andern Landesteil vor sich geht.

Die Verschiedenheit der Kirche wird noch deutlicher werden, je mehr man in Belgien die Föderalisierung auf politischem Gebiet verwirklicht. In Wallonien sind die Christen in der Minderheit, in Flandern in der Mehrheit. Die Anerkennung kultureller Autonomie weckt das Verlangen nach Garantien für den Schutz ideologischer Minderheiten. Diesem Verlangen kam man entgegen durch die Unterzeichnung eines Kulturpaktes. Aber den Einfluß der Weltanschauung jeder Gruppe genau festzustellen, ist eine schwierige und delikate Angelegenheit. Man orientiert sich dabei zu rasch an politischen Zahlenverhältnissen. Zur Zeit bemüht sich die Kirche für einen Teil ihrer Bildungsarbeit um Anerkennung durch den Staat. Zu diesem Zweck hat man das *Centrum voor christelijke vormingswerk* (CVV) eingerichtet.

Organisation und Strukturen der Bistümer

Durch das Festlegen der Sprachgrenzen wurde es nötig, die Grenzen einzelner Bistümer anzupassen. Seit 1834 war Belgien aufgeteilt in sechs Diözesen, unter denen Namur die einzige Diözese war mit nur einer Umgangssprache. In den zwei flämischen Bistümern Gent und Brügge lagen an der Sprachgrenze einige Pfarreien, in denen französisch gesprochen wurde. Das Bistum Lüttich erstreckte sich über die beiden Provinzen Flämisch-Limburg und das französische Lüttich. Zum Bistum Tournai in Wallonien gehörten mehrere Pfarreien, in denen man flämisch sprach. Die Diözese Mecheln — bis 1961 mit seinen drei Millionen Einwohnern eine der größten Diözesen der Welt — umfaßte die beiden Provinzen Antwerpen und Brabant. Zu ihr gehörten drei verschiedene Sprachgebiete: Flämisch-Brabant, Wallonisch-Brabant und die Hauptstadt mit zwei verschiedenen Sprachgebieten. 1962 errichtete man nach dem Tode von Kardinal Van Roey wieder das frühere Bistum Antwerpen. 1967 kam das Bistum Hasselt zu Limburg. In Belgien bedeutet die Errichtung neuer Diözesen eine schwierige Aufgabe, weil der Staat und die Provinzen teilweise für die neu errichtete Diözese sorgen. Sie tragen die Kosten für das bischöfliche Seminar, die Amtswohnung des Bischofs, und übernehmen auch die Besoldung des Bischofs, des Generalvikars und des Kapitels.

Die Zusammenarbeit

Zwischen den Bistümern nahmen die Kontakte zu, aber jeweils nur innerhalb eines Sprachgebietes.

Alle Bischöfe treffen sich gegenwärtig viel häufiger als früher. Auf Grund der im Jahre 1966 durch Rom genehmigten Statuten sind alle residierenden Bischöfe und Weihbischöfe Mitglieder der nationalen Bischofskonferenz, die monatlich zusammenkommt. Die Versammlungen werden für jede Gruppe eines Sprachgebietes getrennt abgehalten. Die Bischofskonferenz verfügt über ein ständiges Sekretariat. Von flämischer Seite werden immer wieder Stimmen und Wünsche laut zur Errichtung einer eigenen flämischen Kirchenprovinz.

In regelmäßigen Abständen veröffentlichen die Bischöfe gemeinsame Erklärungen und Briefe, die an die Kirche Belgiens gerichtet sind. Das im November 1976 herausgegebene Dokument über ein lebensfähiges Europa fand im In- und Ausland großen Anklang.

In den vergangenen Jahren traten die ethischen Probleme mehr in den Vordergrund. Man setzte für ihre Behandlung einen Termin fest im Parlament und gab sie frei für die politische Diskussion. Das geschah vor allem deshalb, weil das Gesetz über die Fristenlösung revidiert werden mußte. Als sich der Episkopat aus diesem Anlaß 1973 für die Erhaltung der bestehenden Gesetzgebung aussprach, distanzierte sich der Bischof von Gent, Msgr. Van Peteghem, von dieser Erklärung.

Im Juni 1977 kamen die Bischöfe noch einmal auf dieses ethische Problem zurück. Alle unterzeichneten ein Schreiben, in dem sie für die Verteidigung der Schwächsten und das Recht auf Leben eintraten.

Ein äußerst wichtiges Instrument der interdiözesanen Zusammenarbeit ist das 1952 eingerichtete *Interdiocesaan Centrum*. Es hat die Aufgabe, alle katholischen Werke zu koordinieren. In der Guimardstrasse in Brüssel sind 39 Institutionen, die im Dienste der Kirche stehen, untergebracht. Als wichtigste unter ihnen erwähnen wir die Dienste und Verbände des katholischen Schulwesens und der *Caritas Catholica*, die zwei Sachgebiete, Unterricht und Gesundheitsfürsorge, auf denen die Kirche in Belgien eine so hervorragende Rolle spielte und noch spielt. Viele halten das *Interdiocesaan Centrum* für ein gut funktionierendes katholisches Ministerium, das von manchen als »kirchliches Machtzentrum« bezeichnet wird.

Durch die Bildung interdiözesaner Arbeitsgruppen für Liturgie, Katechese und Weiterbildung des Klerus kommen, jeweils nach den Sprachgebieten getrennt, aus verschiedenen Bistümern Verantwortliche zusammen, die auf diese Weise den interdiözesanen Kontakt fördern. Jährlich organisieren die wallonischen Bistümer in Blankenberge eine theologische und pastorale Session für die Priester. Einige theologische Studienhäuser Walloniens sind jetzt in Namur zusammengefaßt worden. Vor zehn Jahren wurden im *Centrum voor kerkelijke Studies* (CKS) in Löwen etwa zwanzig flämische Studienhäuser von Ordensgesellschaften zentriert. Aber die flämischen Bistümer besitzen noch alle ein eigenes diözesanes Seminar.

Die Ausbildung von Spätberufenen, die Priester werden wollen, geschieht inter-

diözesan, und zwar im *Centrum voor priesteropleiding op later leeftijd* (CPRL) in Antwerpen und im Kardinal Cardijn-Seminar in Jumelet.

Das geschriebene Wort fördert ebenfalls den Kontakt zwischen den einzelnen Bistümern. Die meist verbreitete Wochenzeitschrift in Flandern, *Kerk en Leven*, konnte vom 15. Januar 1977 an in einer Auflage von 738 000 Exemplaren gedruckt werden. Ein ähnliches Zusammenlegen der Pfarrzeitschriften in französischen Landesteilen kam bisher nicht zustande. Hier richtete man in jeder Diözese einen Pressedienst ein.

Durch sein Buch über Klosterleben und Apostolat konnte Kardinal Suenens zweifellos zu einer Erneuerung des klösterlichen Geistes beitragen. In allen Diözesen stellte man Richtlinien für die Bildung von Ordensfrauen auf. Seit mehreren Jahren ist die Zahl der Zugänge sehr zurückgegangen, so daß die Ordensleute nicht mehr imstande sind, alle Tätigkeiten, für die sie sich früher so intensiv eingesetzt haben, wahrzunehmen. Das legt ihnen die Verpflichtung auf, ihre Aufgaben zu reorganisieren, Laien mit in die Arbeit einzuschalten und an der Leitung teilnehmen zu lassen.

Der *Interdiocesaan Pastoraal Beraad* ist ein bedeutungsvolles Kontaktzentrum für die Verantwortlichen der verschiedenen flämischen Bistümer. Er hat die Aufgabe, bei den Bischöfen in der flämischen Kirchengemeinschaft das vorzubringen, was von den Gläubigen an der Basis gedacht wird. Das Kontaktzentrum richtete man 1970 ein. Es ist eine Instanz von hoher geistlicher Autorität, deren Stellungnahmen leider sowohl bei den führenden Stellen als auch an der Basis nicht genügenden Anklang finden.

Im Strome des Konzils

In den sechziger Jahren nahm die Kirche Belgiens aktiv am Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils teil. Durch Kardinal Suenens, die Bischöfe und die theologischen Sachverständigen übte sie einen Einfluß aus, der von ungleich größerer Bedeutung war, als es ihrer Größe entspricht. Kardinal Suenens war einer der vier Moderatoren des Konzils. G. Philips (1891 bis 1972), Professor der Universität Löwen, machte sich dank seiner jahrelangen Erfahrung als Mitglied des Belgischen Senates verdient um die Redaktion der Konstitution über die Kirche. Die kirchliche Basis in Belgien nahm nicht genügenden Anteil an der Vorbereitung des Konzils. Einige Punkte aber fanden ihre Aufmerksamkeit und ihr Interesse.

Die beiden Professoren der Universität Löwen, A. Dondeyne und Ch. Moeller, richteten durch ihre Publikationen den Blick auf das Gespräch der Christen über die sozialen und kulturellen Fragen in der sie umgebenden Welt. Nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humani Generis* veröffentlichte Dondeyne das Buch *Foi chrétienne et pensée contemporaine*. Dadurch wollte er verhindern, daß die Enzyklika restriktiv interpretiert würde. Ch. Moeller wies seinerseits auf Fragen der heutigen Literatur hin. Seine gern gehörten Konferenzen in der Reihe *Christianisme et littérature XX^e siècle* erschienen in einem Sammelband.

Das Interesse für die Verantwortung des Laien in der Kirche wurde bereits vor dem Konzil wachgerufen. Msgr. Cardijn (1882–1967), der Gründer der *Katho-*

lijke Arbeidersjeugd (KAJ), bewies durch seine Bewegung, was das apostolische Engagement des Christen im Arbeitermilieu bedeuten kann. Der Verlauf des Konzils und die Rolle, welche der belgische Episkopat in Rom spielte, riefen in der belgischen Kirchenprovinz hohe Erwartungen hervor. Wurden diese nicht erfüllt, traten Enttäuschung, Gleichgültigkeit oder Protest an ihre Stelle, ähnlich wie zur Zeit der Auseinandersetzungen um die Universität Löwen.

Während und nach dem Konzil zeigten sich neue Trends, die im Zweiten Vatikanum kaum zur Sprache gekommen waren, z.B. die Säkularisation und ihre Herausforderung an den einzelnen Christen. Das Büchlein des anglikanischen Bischofs Robinson, *Honest to God*, wurde in Flandern mehr gelesen als in den französisch sprechenden Gebieten.

Im Zusammenhang mit der Säkularisation tauchten die Fragen nach dem Sinn der Frömmigkeit und dem Nutzen des Gebetes auf. Früher hielt man Gebet und geistliches Leben für selbstverständlich. Nun setzt man überall Fragezeichen, indem man Kritik an jahrhundertealten Wahrheiten und Traditionen übt und vorschnell Stellungen veröffentlicht, wodurch viele Gläubige sich nicht mehr zurechtfinden. Die Beichtpraxis nahm schnell ab. Der Besuch der Eucharistiefeier sank zwischen 1964 und 1974 um 25,2 Prozent. Durchschnittlich liegt er jetzt bei etwa 30 Prozent. Die Zahl der Taufen (89 Prozent), der kirchlichen Eheschließungen (81 Prozent) und der Begräbnisse (84 Prozent) bleiben unverändert. Die Ziffern werfen die Frage auf: Kirche für alle oder Kirche für eine Elite?

Viele Menschen nehmen der Kirche gegenüber eine skeptische und gleichgültige Haltung ein. Man bekommt keine klare Vorstellung darüber, was in jungen Akademikern bezüglich der Kirche und des christlichen Glaubens vor sich geht. Viele Jugendliche fühlen sich mehr durch morgenländische Religionen oder Sekten angesprochen. In Belgien gibt es viele Menschen, die die Verbindung mit der Kirche nicht abbrechen, sich aber gegenüber ihren Dogmen und Vorschriften mehr Freiheit vorbehalten. Es bleibt die Aufgabe der Kirche, zu überlegen, wie diese Gläubigen wieder integriert werden können⁶.

Nach dem Konzil befand sich vor allem das Priesteramt in einer Krise. Die Frage: Wozu Priester werden, und die Feststellung, daß die Menschen ihre Probleme selbst lösen, ohne die Richtlinien der Kirche zu beachten, riefen bei Priestern und Ordensleuten Unruhe hervor. Höhepunkt dieser Unsicherheiten war das Erscheinen der Enzyklika *Humanae Vitae*, die Bischofskonferenz in Chur und die römische Bischofssynode von 1971. Die Probleme des Amtes wurden in den Colloquien von Heverlee und Löwen behandelt. Inspiriert durch das niederländische Modell der *Septuagint*, beschäftigte man sich damit in Priestergruppen, z. B. in *Echanges et Dialogues*, einem belgischen Zweig aus Frankreich, und in der Gruppe *Exodus*.

1976 zählte Belgien 8 754 diözesane Priester. Zwischen 1960 und 1970 legten 492 Priester ihr Amt nieder. Der häufigste Grund dafür scheint der Zölibat zu sein. Beinahe alle ausgetretenen Priester baten um Dispens, damit sie die Verbindung mit der Kirche aufrechterhalten konnten.

⁶ H. Servotte, Pleidooi voor de laagkerkelijkheid. In: *Kultuurleven* 44, 1977, S. 321 bis 325.

1969 beschlossen die belgischen Bischöfe und die Vereinigungen der Ordensoberen eine Beratungsstelle einzurichten, an die sich Priester und Religiöse mit ihren Schwierigkeiten wenden können.

Die Zahl der Priesterweihen ist sehr zurückgegangen. Im Jahre 1976/77 betrug die Zahl der Weiekandidaten noch 48, acht mehr als im vorhergehenden Jahr. Als Folge des Rückgangs der Priesterberufe, Amtsniederlegungen und Sterbefälle verschiebt sich das Alter des Klerus nach oben, wodurch der Kontakt mit Jugendlichen und aktiven Gruppen mehr und mehr abnimmt.

Mitverantwortlichkeit

Die Gruppe derer, die sich nicht mehr angesprochen fühlen von dem, was in der Kirche geschieht, ist größer geworden. Gleichzeitig stellt man aber fest, daß sich mehr Gläubige aktiver einsetzen, sich selbst als Kirche betrachten und sich persönlich für ihren Glauben verantwortlich fühlen. Verantwortung und Mündigkeit sind Schlüsselbegriffe des Zweiten Vatikanums.

Auf diözesaner Ebene lud man die Gläubigen zur Teilnahme an Ausschüssen ein, in denen sie eine beratende Stelle übernehmen sollten, wie z. B. im *priester-raad* und dem *pastorale raad*. Jedes Bistum arbeitet mit. Der Erfolg ist jedoch von Diözese zu Diözese verschieden.

Die leitenden Stellen in den Bistümern befürworteten allgemein die Einrichtung von *parochieraden*. Hierbei stand das Bistum Hasselt an der Spitze, das in 60 Prozent der Pfarreien einen Pfarrgemeinderat einrichtete.

1968, im »Jahr des Glaubens«, organisierten die beiden Bistümer Brügge und Antwerpen ein »Gesprächsjahr«. In Antwerpen nahmen 38 000 Gläubige in 3138 Gesprächsgruppen daran teil. Das Bistum Hasselt organisierte während der Fastenzeit in den Pfarreien vier Gesprächsabende »Im Hause des . . .«. Daran beteiligten sich Zehntausende von Christen — auch Nicht-Praktizierende und selbst Ungläubige. Auch in anderen Pfarreien, außerhalb des Bistums, fand diese Initiative Anklang.

Laien und Priester ergriffen aus eigenem Antrieb das Wort, wobei sie auf mehr oder weniger großes Interesse stießen. Die Mai-Revolve in Frankreich rief bei vielen Gruppen ein gesellschaftlich-kritisches Bewußtsein wach und forderte die Menschen zur persönlichen Stellungnahme auf. Es wurde das Verlangen nach Demokratisierung und dem Recht, Einspruch erheben zu können, wach.

75 verantwortliche Laien aus wissenschaftlichen, sozialen und intellektuellen Kreisen richteten nach der Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae Vitae* einen offenen Brief an den belgischen Episkopat, der die Stellungnahme der Bischöfe auf die Enzyklika in etwa beeinflusste. In ihrer Erklärung wiesen die Bischöfe auf die Bedeutung eines gebildeten Gewissens hin⁷. Gerade auf dem Gebiet des sittlichen Handelns gingen die Fronten quer durch alle Schichten. Die Neigung, die sittlichen Probleme, unabhängig von den Richtlinien der Hierarchie, aus eigenem Gewissensentscheid einer Lösung zuzuführen, kann man anhand einiger Bege-

⁷ J. Grootaers, Een bewogen mens in een tijd van beweging. In: Gelovend in de wereld. Antwerpen 1972, S. 158.

benheiten von 1972 verdeutlichen. Folgende Beispiele beziehen sich auf sexuelle und familiale Fragen. Der Bischof von Lüttich widersetzte sich dem zu liberalen Standpunkt über die Fristenlösung, den der *pastorale raad* von Lüttich einnahm. Als die Arbeitsgruppe *Katholieke Echtscheidingsproblematiek* eine Liberalisierung des traditionellen Standpunktes für Ehescheidung vorlegte, antwortete der Bischof von Gent mit der Herausgabe einer Broschüre über die Unauflösbarkeit der Ehe. Seit 1973 besteht ein Konflikt zwischen dem Episkopat und dem *Centre d'Education à la famille et à l'amour* (CEFA), das unter der Leitung von Professor De Locht steht. Der Episkopat verurteilte dessen Stellungnahme zur Fristenlösung, Ehescheidung und zum vorehelichen Verkehr⁸. Der Konflikt hatte die Absetzung des Professors von der Universität Louvain-La-Neuve zur Folge.

Neben den kirchlich-kritischen Gruppen gibt es mehrere kirchlich-konservative und gesellschaftlich-konservative Zusammenschlüsse im Sinne der Thomas-Morus-Gesellschaft. Man entdeckt auch überall Gebetsgruppen, die wieder nach echter Spiritualität suchen. Beides legt Zeugnis von einer inneren Vertiefung ab. Die Schwerpunkte der Aufmerksamkeit sind von der Struktur- zur Sinnfrage verschoben worden. Man ist weniger an theologisch-aktuellen Diskussionen interessiert als vielmehr an der Linderung der Nöte des »konkreten« Menschen.

Kirche aufbauen

Mitverantwortlichkeit führt zur Mitarbeit am Aufbau der Kirche. Seit dem Zweiten Vatikanum wurde in der Katechese und bei der Feier der Liturgie viele Laien beteiligt. Die Art und Weise, wie man an mehreren Orten in der Firmkatechese vorgeht, verdient Beachtung. Die Kinder empfangen im Alter von zwölf Jahren das Sakrament der Firmung. Als Vorbereitung wird in den meisten Bistümern zwei Jahre lang eine Pfarr-Katechese gehalten; in der Diözese Tournai sogar drei Jahre lang. Sowohl die Jugendlichen als auch die Familien arbeiten mit. So fördert man die kleinen Gruppen. Man sucht auch nach Wegen, wie man während dieser Vorbereitung die Eltern auf ihre religiöse Verantwortung hinweisen kann.

Aus der freiwilligen Mitarbeit im pastoralen Dienst hat sich u. a. das Amt des Diakons entwickelt. Die ersten zwei Diakone, Vater und Sohn, wurden am 4. Oktober 1969 im Bistum Lüttich geweiht. Beide erhielten dort ihre Anstellung. Augenblicklich verfügt jedes Bistum über Diakone, deren Anzahl jetzt bei etwa hundert liegt.

Daneben bemüht man sich um eine Ausbildung von Laien, die freiwillig verschiedene Aufgaben im pastoralen Dienst übernehmen, sog. Pfarrhelfer. Im Bistum Mecheln-Brüssel fanden sie ihr erstes Wirkungsfeld. Zu diesem Zweck errichtete man einen speziellen Fonds, um die Besoldung von ungefähr fünfzig Pfarrhelfern sicherzustellen.

Die vielen Studenten, die im Augenblick bei den Instituten für Religionswissenschaften eingeschrieben sind, gelten als potentielle Mitarbeiter im pastoralen

⁸ J. Walgrave, *Kerkelijk Leven in België*. In: *Jaarboek Grote Winkler Prins* 1973. Brüssel 1970, S. 174—175.

Dienst. Vorerst hängt ihre Wahl hauptsächlich von der Möglichkeit eines Lehrauftrages für Katechese in den höheren Klassen ab. Unter ihnen befinden sich solche, die im pastoralen Dienst ihre Lebensaufgabe sehen.

Ausländische Modelle

Die Gestaltung des kirchlichen Lebens wurde in Belgien durch Impulse der umliegenden Länder beeinflusst. Das geistliche Leben wurde durch die Werke von R. Guardini und K. Adam und nach dem Krieg durch die *Nouvelle Théologie* aus Frankreich bereichert. Von Deutschland wirkten die Publikationen von K. Rahner, H. Küng, J. B. Metz und J. Moltmann ein.

Die Kirche des französischen Sprachgebietes zeigt eine größere Affinität zur Kultur und dem kirchlichen Leben Frankreichs. Das kleine deutsche Gebiet im Bistum Lüttich fühlt sich naturgemäß mit Deutschland verbunden. Flandern, das zu demselben Sprachgebiet gehört wie die Niederlande, fühlt sich vertrauter mit kirchlichen Neuerungen der nördlichen Nachbarn. Wenige bedeutende Zeitschriften, in denen die neuen Gedankengänge in einfacher Weise dargelegt wurden, z. B. in *Bazwin*, *G3* und *Dux*, fanden einen großen Leserkreis.

Die katechetische Erneuerung Flanderns erhielt durch das *Hoger Katechetisch Instituut* von Nymwegen positive Impulse. Der Einfluß war so stark, daß die anfangs einheitliche katechetische Kommission für Belgien in Flandern andere Wege wählte als in Wallonien.

Der *Holländische Katechismus*, herausgegeben von den niederländischen Bischöfen, ist in Flandern weit verbreitet. Man stellt ihn hier weniger zur Debatte als in den Niederlanden. Die Polarisierung spitzte sich in Flandern, Brüssel und Wallonien nie so zu wie im Nachbarland. Muß man dies dem belgischen Charakter zuschreiben? In Belgien hält man mehr davon, die Dinge praktisch anzufassen; man vermeidet alles Theoretische. Ist es die Vorliebe zum Kompromiß, wodurch man immer wieder, selbst in schwierigsten Situationen, eine Lösung findet? Ist es eine anerzogene Abneigung gegenüber Extremen? Oder ein tief eingewurzelter Individualismus, der »ja« sagt, um Schwierigkeiten zu umgehen, dann aber doch tut, was ihm genehm ist? Oder ist es die Vorsicht des Episkopates, die schnelle Entscheidungen meidet?

Während des zweiten Weltkrieges schrieb Jacques Leclercq über die Heiligen Belgiens ein Büchlein. Darin erzählte er von Abt Vulfilaicus, der in den Wäldern der Ardennen so lange auf einer Säule stehen blieb, bis zwei Bischöfe vorbeikamen, die ihn mit folgenden Worten ermahnten: »Du hast nicht den rechten Weg eingeschlagen. Wer bist Du, daß Du Simon von Antiochien nachahmen willst, der auf einer Säule lebte? Das Klima dieses Landes läßt es nicht zu, ein solches Leben zu führen. Komm herunter und wohne mit den Brüdern zusammen, die Du um Dich versammelt hast.«

Leclercq fügt hinzu, daß die Bischöfe noch immer in derselben Weise auftreten. Für das Außergewöhnliche, Fromme und Heldenhafte bringen sie ebensowenig Begeisterung auf wie damals. Sollte jemand von uns vorhaben, Säulensteher zu

werden, würde man ihm noch schneller als früher befehlen herabzusteigen. Die Säule aber würde man in Stücke schlagen⁹.

Gesellschaftsbezogen

Das Zweite Vatikanum hat dazu beigetragen, daß sich die Kirche auf ihre Aufgabe gegenüber der Gesellschaft und auf ihr Verhältnis zu anderen Religionen und Kulturen neu besinnt. Wir meinen, daß in der Kirche Belgiens das Bewußtsein der eigenen Verantwortung in und für die Gesellschaft stärker geworden ist.

So entstanden neue Solidaritätsaktionen. Die bekannteste ist die durch die beiden Organisationen *Broederlijk Delen* und *Entraide et Fraternité* angeregte Fastenkampagne. *Broederlijk Delen* wurde 1961 als ein Werk der belgischen Kirche ins Leben gerufen. Die Organisation will durch ein neues Verständnis vom Fasten Entwicklungsobjekte finanziell unterstützen und Offenheit für die Probleme der Dritten Welt schaffen.

Anfangs war die Hilfe für die durch Stammes-Kriege heimgesuchte Provinz Kasai in Zaïre bestimmt. Später finanzierte man auch andere Entwicklungsprojekte. Kritische Bewegungen, z. B. die *Derde-Wereld-Beweging*, welche die bestehenden Verhältnisse zwischen der Dritten Welt und den westeuropäischen Ländern untersuchten, behaupten, daß die gewählte Form der Entwicklungshilfe die Unterentwicklung aufrechterhalten würde. Beeinflusst durch diese Kritik, bemühte sich die Organisation *Broederlijk Delen* mehr um das »Wie« der Entwicklungshilfe und wies dabei auf die erforderliche Mentalitätsveränderung hin. Dies allen Gläubigen bewußt zu machen, sah *Broederlijk Delen* als eine der wichtigsten Aufgaben an. Die belgischen Bischöfe gingen auf diese Problematik ein in ihrer pastoralen Erklärung von 1970 über die Entwicklungsprobleme. Sie baten darum, daß Belgien ein Prozent des nationalen Bruttoertrages für Entwicklungshilfe verwenden möge.

1970 begannen die beiden Organisationen *Welzijnszorg* und *Vivre ensemble* mit einer Solidaritätsaktion. Man möchte die Randexistenzen im eigenen Land erfassen, solche, die nicht an der Wohlfahrt teilhaben.

In Belgien weisen die Einkommen noch große Unterschiede auf. Die Lohnspanne liegt zwischen eins und zwanzig, das Verhältnis der niedrigsten und höchsten Pension zwischen eins und sechzehn. 50 Prozent der belgischen Rentner muß mit einem Viertel des Brutto-Einkommens auskommen, während die andere Hälfte drei Viertel desselben erhält. Man schätzt, daß jeder zehnte Belgier nicht einmal das zum Leben Notwendige hat. Betroffen werden davon hauptsächlich Körperbehinderte, ältere Leute, Gastarbeiter, ehemalige Gefangene, Zigeuner, Alkoholiker, Bewohner der Elendsviertel und junge Arbeiter¹⁰.

Welzijnszorg richtete die Aufmerksamkeit auf diesen Zustand. Dank der Bemühungen auf politischer Ebene wird jetzt ein Mindestlohn garantiert, der 9000 Frank pro Monat beträgt.

Christen schrecken meistens zurück, wenn sie mit strukturellen Problemen der Wohlfahrtspflege und der Entwicklungshilfe konfrontiert werden. Die Organi-

⁹ J. Leclercq, *Saints de Belgique*. Brüssel 1942, S. 9—10.

¹⁰ Lees- en werkboek voor de Adventsactie *Welzijnszorg* 1977, Brussel, 1977.

satoren wissen sich jetzt von den kirchlichen Autoritäten unterstützt, die selbst großen Wert auf die notwendige Umformung der sozialen Verhältnisse legen. Das geschah zu Beginn des »Jahres der Gerechtigkeit«, welches man 1973/74 in Zusammenarbeit mit allen Kirchen Belgiens organisierte. Es war eine ökumenische Initiative, die den Anstoß zur Zusammenarbeit von Katholiken mit Christen anderer Konfessionen gab. Die Bischöfe veröffentlichten im November 1976 eine Erklärung über ein lebensfähiges Europa. In ihr sprechen sie sich für eine persönliche Kontrolle des Besitz-, Macht- und Geltungsdranges aus. Um dies zu erreichen, sei sowohl eine Mentalitätsveränderung als auch ein Neubau der Strukturen notwendig.

Eine dritte Solidaritätsaktion war an einer innerkirchlichen Zusammenarbeit zwischen der belgischen Kirche und der Dritten Welt interessiert. Belgien kam den Missionsaufrufen Pius' XI. und seiner Nachfolger stets großmütig nach. Noch ehe die Enzyklika *Fidei Domum* erschien, in der Pius XII. um Priester für die Kirche in Afrika bat, waren bereits diözesane Priester aus den beiden Bistümern Mecheln und Lüttich für Zentral-Afrika bestimmt.

Bischof De Smedt schrieb nach der Ersten Session des Konzils einen Brief an seine Priester, in dem er sie um ihre Mitverantwortlichkeit für die Kirche in Afrika und Latein-Amerika bat.

Die »missie-animatie« bemüht sich um eine finanzielle Unterstützung der jungen Kirchen und der päpstlichen Missionswerke. Vor allem möchte sie das Mit- und Füreinander in der Kirche initiieren. Sie ist davon überzeugt, daß die jungen Kirche Europa mit ihren Werten bereichern können. Aus diesem Grunde richtete man im August 1977 die ersten flämischen missiologischen Tagungen ein, auf denen man sich mit dem Thema: der Aufbau einer Gemeinschaftskirche durch gegenseitige Hilfe beschäftigte.

Die Bedeutung der Institutionen

Durch das Konzil wurden die Christen angeregt, an der Welt und der Gesellschaft, in der sie leben, mitzubauen. Es tauchte die Frage nach dem Sinn einer christlich-verfaßten Gesellschaftsordnung auf. Manche glauben, daß man die Macht der Kirche, die sich in ihren vielen Einrichtungen manifestiert, abbauen müsse. Sie streiten deren apostolische Bedeutung ab, da sie die direkte Beeinflussung der Kirche eher hemmen und nur wenig zu der »Evangelisierung« beitragen würden. Dem gegenüber weisen andere auf die tatsächliche Lage hin, in der sich die katholischen Institutionen befinden. Sie haben einen guten Ruf. Soziologische Untersuchungen ergaben, daß sich die Teilnahme am katholisch inspirierten Vereins- und Berufsleben nicht vermindere, obwohl viele Katholiken nicht mehr praktizieren. Dieser sozio-kulturelle Katholizismus hat neben dem Sozialismus und Liberalismus seine eigene Prägung¹¹.

Freisinnige betrachten den kirchlichen Einfluß auf diese Institutionen als Ausbau eines Staates innerhalb des Staates. Sie erklären, daß sie als Nichtkirchliche derartiges nicht dulden können.

¹¹ J. Billiet / K. Dobbelaere, *Godsdienst in Vlaanderen*. Löwen 1976.

Innerhalb der christlichen Organisationen besinnt man sich von neuem auf den Geist der Bewegungen und die fundamentalen christlichen Werte. Gründete man in der Vergangenheit manche christliche Organisation als Reaktion auf eine nicht-christliche Vereinigung, um die Mitglieder gegenüber anderen in Schutz zu nehmen und abzusichern, so kommt man jetzt mehr zu der Überzeugung, daß man gemeinsam Zeugnis ablegen und an der Verwirklichung christlicher und menschlicher Werte arbeiten muß.

Trotzdem bleibt die Frage offen, ob die christlichen Organisationen nicht vorwiegend Interessengruppen mit weitreichendem politischen Einfluß geworden sind.

Wer sich jedoch um die Verkündigung des Evangeliums kümmert und sich darum sorgt, daß das Evangelium tatsächlich gelebt wird, muß sich die Frage stellen, ob es nicht dringend notwendig ist, die vom Evangelium inspirierte, organisierte christliche Dienstbereitschaft noch mehr von politischen Zielen zu reinigen und klarer herauszustellen.

Der kirchlichen Autorität gegenüber nehmen die Organisationen eine autonome Stellung ein. Früher übernahmen in den christlichen Vereinigungen die Priester alle Aufgaben. Heute treten vielfach Laien an ihre Stelle. Die Entwicklung innerhalb der Jugendbewegung kann dafür als Beispiel gelten. Zwischen den beiden Weltkriegen setzte sich diese für drei Aufgaben ein: die katholische Aktion, die Formung der Jugend für die Zukunft und die Freizeitgestaltung der Jugendlichen. Dies geschah auf der Basis der sozio-ökonomischen Standesunterschiede. Nach dem Krieg bemühte man sich mehr um die nicht-organisierte Jugend und die Jugendfürsorge. Die katholischen Jugendbewegungen finden sich in Dachorganisationen, z. B. dem *katholieke jeugdraad* (KJR-CJC), der 1962 eingerichtet wurde. Die Obrigkeit und Erwachsenen verhalten sich in der Jugendarbeit einem Mandat gegenüber zurückhaltend¹². Ausgehend von diesem koordinierten Auftreten, begann man eine Jugendpastoral auszubauen.

Mehr als früher beruft sich das organisierte Jugendwerk auf die Dienste und die Unterstützung des Staates. Das Einschalten von hauptamtlichen Erziehern beschleunigte eine Akzentverschiebung zum eigentlichen Jugendwerk, vor allem in der Bewegung junger Erwachsener, der sich bisweilen Freigeister und Marxisten anschlossen. Es traten vielerlei Konflikte auf, u. a. in der katholischen Land- und Arbeiterjugend, sowie in der flämischen Vereinigung vom *Davidsfonds*.

Die Bischöfe und die Mehrzahl der praktizierenden Katholiken in Belgien nehmen gegenüber dem Abbau der katholischen Institutionen eine vorsichtige Haltung ein.

Zukunft?

Der Wohlfahrtsoptimismus in West-Europa geht zurück. Zur Zeit ist der Höhepunkt des wirtschaftlichen Fortschritts erreicht. Belgien zählt 300 000 Arbeitslose. Trotz der Warnungen der Politiker nehmen nur wenige die schwere

¹² H. Cammaer, Jeugdwerk in Vlaanderen. In: Jeugdwerk in perspectief. Antwerpen 1969, S. 54.

wirtschaftliche Krise wahr. Einige Christen erwachten bereits aus dem Wohlfahrtsrausch. Sie entwickeln Modelle für einen »neuen Lebensstil«. Die Krise der Wohlfahrt bedeutet eine Herausforderung an alle, und sicherlich an diejenigen, die aus ihrem Christ-sein heraus sich ihrer Verantwortlichkeit bewußt sind. Es ist ermutigend, daß immer mehr junge Familien, kleine Gruppen, Basisgruppen, Klostergemeinschaften, Studentengruppen, Zusammenschlüsse junger Arbeiter für eine alternative Lebensweise eintreten: eine einfache, lebensfrohe und kreative Lebensweise. Weil man hier die Wirklichkeit akzeptiert, kann man auch die Krise der Wohlfahrt relativieren ¹³.

In den vergangenen Jahren mußte die Kirche einen schweren Sturm über sich ergehen lassen. Alles, was fest stand, wurde auf seine Beständigkeit geprüft. Dieser Sturm fegte vieles hinweg; manchmal auch Werte, die man bewahren wollte. Inzwischen bedauert man, sie nicht mehr zu besitzen.

Doch harrten Menschen darin aus. Sie ernteten bereits die Freude ihres Säens und ihrer Tränen. In der heutigen Zeit entdeckt man viel »Schattenseiten« ¹⁴. Man kann Flandern, Brüssel und Wallonien eine müde gewordene Kirche nennen ¹⁵. Doch gibt es Aussichten auf einen neuen Frühling ¹⁶.

¹³ I. Lindemans, Kerk-zijn in de crisis-van-de-welvaart. In »Collationes« Dez. 1977, S. 443—444.

¹⁴ Bischof Van Peteghem in der Zusammenkunft des Priesterrats des Bistums Gent, 15. Dez. 1976.

¹⁵ Bischof Schruers auf der missiologischen Tagung in Drongen 1977, vgl. »Kerk en Missie« Dezember 1977, S. 242.

¹⁶ Bischof Danneels in »Kerk en Leven« 8. Dez. 1977.

Die Bereitschaft der Deutschen zur europäischen Integration und die Aufgaben der Katholiken

Von Hans Maier

I

Die Idee der politischen Einheit Europas hat in Deutschland eine lange Tradition. In eindrucksvoller Weise hat Immanuel Kant in seiner Schrift »Zum ewigen Frieden« (1795) auf den Zusammenhang zwischen Frieden und dem »Föderalismus freier Staaten« hingewiesen. Pläne zum gleichen Thema veröffentlichten Wieland, Novalis, Bluntschli — um nur einige zu nennen.

Aus der Erfahrung mörderischer Kriege konkretisierten sich die Pläne. In den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts veröffentlichte Graf Coudenhove-Kalergi sein Buch »Paneuropa« (1923). Deutscherseits befürworteten so verschiedene politische Persönlichkeiten wie Paul Loebe, Konrad Adenauer, Gustav Stresemann und Heinrich Brüning die europäische Einigung. Autoren wie Thomas Mann, René Schickele und Otto Flake setzten sich mit dieser Idee auseinander. Doch bevor die Frucht reifen konnte, stürzte der Wahn des Nationalsozialismus, des Rassismus und des Antisemitismus die Völker Europas in das Chaos des Zweiten Weltkriegs.

Während dieses Krieges blieb auch im deutschen Widerstand der Gedanke an Europa wach. Im fünften Flugblatt der Geschwister Scholl (1942) heißt es: »Nur eine gesunde föderalistische Staatsordnung vermag heute noch das geschwächte Europa mit neuem Leben zu erfüllen. ... Freiheit der Rede, Freiheit des Bekenntnisses, Schutz des einzelnen Bürgers vor der Willkür verbrecherischer Gewaltstaaten, das sind die Grundlagen des neuen Europa.« Carl Goerdeler schrieb im August 1944: »Dieser Krieg muß zu einem engen Zusammenschluß der europäischen Völker führen, wenn die Opfer einen Sinn erhalten sollen.«

Diese Gedanken griff Winston Churchill auf, als er nach dem Zweiten Weltkrieg in seiner berühmten Züricher Rede vom 19. September 1946 sagte: »Wir müssen etwas wie die Vereinigten Staaten von Europa schaffen. Nur so können Hunderte von Millionen schwer arbeitender Menschen wieder die einfachen Freuden und Hoffnungen zurückgewinnen, die das Leben lebenswert machen. ... Der erste Schritt ist die Bildung eines Europarats. ... Frankreich und Deutschland (müssen) die Führung zusammen übernehmen. ...«

Dieser Impuls wurde von weitsichtigen Staatsmännern aufgegriffen. Vor allem Robert Schuman, Alcide De Gasperi und Konrad Adenauer sind hier zu nennen, und es ist kein Zufall, daß alle drei aus europäischen Grenzgebieten stammen, Lothringer der eine, Trientiner der andere, Rheinländer der dritte. Man darf daran erinnern: dieser erste konkrete Ansatz Europas nach dem Krieg war das Werk weniger, »das Werk einer Handvoll alter katholischer und konservativer Staatsmänner, deren Weltbild aus der Zeit Franz Josephs und Wilhelms II. stammte und die als einzige im Chaos der Nachkriegszeit ein gemeinsames Ethos, eine gemeinsame Tradition und eine gemeinsame Sprache besaßen« (Herbert Lüthy).

Im neugeschaffenen Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist die Preisgabe nationalstaatlicher Souveränität ausdrücklich vorgesehen: »Der Bund kann durch Gesetz Hoheitsrechte auf zwischenstaatliche Einrichtungen übertragen« (Art. 24 [1]).

In den Anfangsjahren der Bundesrepublik wurde heftig um die Entscheidung einer Alternative gerungen, die sich in beiden hervorragendsten Parteiführern der damaligen Zeit darstellte. Einerseits Kurt Schumacher und die SPD: hier war die Wiedererrichtung des Deutschen Reiches primäres Ziel. Andererseits Konrad Adenauer und die CDU/CSU: In einer grundsätzlichen Option plädierte Adenauer für die Sicherung der Freiheit und des Friedens durch Aussöhnung und Bündnis mit den Demokratien Westeuropas.

Konrad Adenauer war von der Überzeugung getragen, daß gegen die Hinterlassenschaft des Dritten Reiches und die Bedrohung durch den Kommunismus Politik wieder auf Grundwerten aufbauen müsse. Für Adenauer waren diese Grundwerte in der christlich-abendländischen Tradition verankert. Dabei blieb er als Pragmatiker flexibel und den politischen Möglichkeiten gegenüber offen; er traf sich darin mit Robert Schuman, der in seiner Erklärung vom 9. Mai 1950 ausführte: »Europa läßt sich nicht mit einem Schlag herstellen und auch nicht durch eine einfache Zusammenfassung: Es wird durch konkrete Tatsachen entstehen, die zunächst eine Solidarität der Tat schaffen. Die Vereinigung der europäischen Nationen erfordert, daß der jahrhundertalte Gegensatz zwischen Frankreich und Deutschland ausgelöscht wird.«

Die genannte grundlegende Option Konrad Adenauers fand eine breite Resonanz in der deutschen Bevölkerung und wurde durch wiederholte Wahlerfolge in Bundestagswahlen eindrucksvoll bestätigt.

Mit Genugtuung können wir heute feststellen, daß die Entscheidung der deutschen Bürger für Europa bewirkt hat, daß in dieser Frage völlige Übereinstimmung bei allen Bundestagsparteien und bei den wichtigen Verbänden und Gruppen der Bundesrepublik herrscht. Mag gelegentlich auch noch über das Spannungsverhältnis zwischen europäischer Einigung und atlantischer Partnerschaft diskutiert werden, mag — mit Recht — um die innere Verfassung Europas gerungen werden — die Option für Europa steht in der Bundesrepublik außer Frage.

Wir haben seit den europäischen Bruder- und Weltkriegen einen weiten Weg zurückgelegt. Einen Weg, in dessen Verlauf sich die Idee Europa in konkreten Fakten niedergeschlagen hat. Es gibt zwischenstaatliche Verträge (auch wenn sie bisher noch keine aktive politische Gemeinschaft begründet haben), es gibt Verwaltungsabkommen, Erleichterungen des Verkehrs, Abstimmungen der verschiedensten Art — es gibt vor allem jenes schwer meßbare, aber reale Gefühl geringerer Fremdheit, stärkerer Zusammengehörigkeit zwischen den europäischen Völkern. Der Friede zwischen den Staaten ist gesichert. Dennoch: Die europäische Einigung ist keineswegs vollendet. Sie bleibt eine notwendige Aufgabe. Europa muß zur politischen Einheit finden, damit das bisher politisch und wirtschaftlich Erreichte nicht gefährdet wird, damit Friede und Wohlstand erhalten bleiben. Wir brauchen das politisch geeinte Europa auf föderativer Grundlage, um in der globalen Mächtekonstellation — zeit- und situationsgerecht — jene Ordnung herzustellen, die die klassische europäische Philosophie als »societas perfecta« bezeichnet, eine

Gesellschafts- und Staatsordnung, die das Wohl jedes einzelnen Bürgers auch heute umfassend gewährleistet. Und endlich brauchen wir das politisch geeinte Europa, um gegen jede militärische, ökonomische und politisch-ideologische Bedrohung von außen gewappnet zu sein und um innerhalb des atlantischen Bündnisses als ernst zu nehmender Partner auftreten zu können.

Trotz aller positiven Bilanzen und trotz der Tatsache, daß die Europäische Gemeinschaft zu einem wichtigen Faktor der Weltwirtschaft geworden ist — es ist nicht zu verkennen, daß sich der europäische Einigungsprozeß zur Zeit in einer Krise befindet.

Die Europabegeisterung der Nachkriegsjahre ist dahin. Der Glaube an den Automatismus der Sachzwänge, an eine Dynamik, die aus der Quantität der wirtschaftlichen, technischen und politischen Gemeinsamkeiten die neue Qualität einer umfassenden europäischen Integration von selbst entstehen ließe, hat sich überlebt.

Das Europa der Regierungen und Parlamente, der Verwaltungen, Bürokratien und übernationaler Organisationen scheint unfähig zu der nötigen und geforderten politischen Transformation. Auch den Regierungen — in nationalen Wahlen mit nationalen Themen zur Macht gelangt — scheint der Mut zu konsequenter Integrationspolitik abhanden gekommen zu sein.

So konnte vor einigen Monaten der belgische Ministerpräsident Tindemans in Ottobeuren sagen: »Wir stehen hier nicht nur vor einer Krise der Europäischen Gemeinschaft, sondern vor allen Dingen vor einer Krise des Vertrauens in die Aufrichtigkeit des europäischen Einigungswillens.«

Die Nationalstaatsidee, die in den vergangenen 180 Jahren in Europa eine dominierende und oft verhängnisvolle Rolle gespielt hat und die gerade durch den europäischen Einigungsprozeß überwunden werden sollte, scheint im Konzert der westeuropäischen Staaten nochmals an Gewicht zu gewinnen und die Weiterentwicklung zu blockieren. Obwohl die fortschreitende Interdependenz auf allen Gebieten der Politik jedem Bürger immer mehr spürbar wird, scheitern nach wie vor die für unser aller Existenz notwendigen politischen Lösungen an der Ideologie der Souveränität der Staaten, die auf vielen Gebieten nur noch eine Scheinsouveränität ist.

Hier liegt eine der tieferen Ursachen, die die politischen und kulturellen Kräfte behindern, die Europa zu einer neuen Gestalt verhelfen könnten. Es ist der vordergründige nationale Pragmatismus, die Angst vor Hegemonie und Überfremdung, die Blindheit gegenüber der Tatsache, daß ein Wirtschaftsraum von der heute erreichten Potenz nicht lange das Vakuum einheitlicher politischer und geistiger Führung ertragen kann.

Was so als Krise der Gemeinschaft sichtbar wird, findet sein genaues Gegenbild in der Reaktion der Bevölkerung der Bundesrepublik. Eine gewisse Zwiespältigkeit ist festzustellen. Einerseits Kritik an der Undurchschaubarkeit der europäischen Entscheidungsabläufe und an der Überbürokratisierung: An den »Butterbergen« und »Milchseen« wachsen die Vorurteile; es verstärkt sich der Eindruck, die Bundesrepublik sei der Zahlmeister Europas — so falsch dieser Eindruck objektiv auch ist. Es wird nicht mehr gesehen, daß etwa die Pro-Kopf-Belastung der Bevölkerung in Belgien größer ist als in der Bundesrepublik;

daß sich 1976 die Einfuhren aus den Gemeinschaftsländern gegenüber dem Vorjahr um 17 Prozent, die deutschen Lieferungen aber um 21 Prozent erhöhten; daß Europa den Bürger erheblich weniger Steuern kostet, als für nationale Zwecke abgeschöpft werden.

Andererseits hat die Reaktion der Bevölkerung auch durchaus positive Seiten: Die bevorstehende europäische Direktwahl wird von 51 Prozent der Bundesbürger aufmerksam verfolgt.

Unter zehn ausgewählten aktuellen Themen hatte im Juli 1977 nur die Diskussion über Kernkraftwerke einen höheren und nur das Kostendämpfungsgesetz den gleichen Stellenwert wie die Direktwahl.

70 Prozent der wahlberechtigten Bundesbürger haben von der Direktwahl gehört; etwa ebenso viele wollen, wenn die Wahl stattfindet, ihre Stimme abgeben. Davon waren Ende 1977 bereits 57 Prozent ganz fest zur Wahl entschlossen.

Es steht zu erwarten, daß jetzt, da der Wahltermin feststeht, und später, wenn der Wahlkampf europäischer Parteienföderationen in seine »heiße Phase« tritt, sich diese Prozentzahlen noch erheblich erhöhen werden.

Zusammenfassend: Die europäische politische Einigung hat in Deutschland eine lange Tradition.

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat die Bundesrepublik eine grundlegende Option für die Einheit Europas getroffen.

Diese Option steht nicht mehr in Frage. Trotz Krise und trotz skeptischer Stimmen ist festzustellen: Sobald von Europa *unter aktuellen Bezugspunkten* die Rede ist, zeigt sich ein breites Interesse nicht nur bei Parteien und Verbänden, sondern bei der gesamten Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland.

II

Fragt man nach der weiteren Entwicklung und speziell nach der Verantwortung der Kirchen und Christen für Europa, so lassen sich zwei Ebenen unterscheiden. Die eine ist die faktische Ebene — hier geht es darum, ob sich unterschiedliche Parteien zeitlich befristet auf konkrete Programme einigen können, auf Koalitionen für Legislaturperioden.

Im direkt gewählten europäischen Parlament erscheinen folgende Koalitionen denkbar:

- a) »große Koalition« (Christdemokraten und Sozialisten, ca. 236 Stimmen von 410)
- b) »bürgerliche Koalition« (Christdemokraten, Konservative, Liberale, Gaulisten, ca. 221 von 410 Stimmen)
- c) »linksliberale oder Volksfront-Koalition« (Sozialisten, Kommunisten, Liberale, ca. 214 von 410 Stimmen).

Die unter c) genannte Koalition ist unwahrscheinlich. Die unter a) und b) genannten Alternativen erscheinen faktisch denkbar, sofern die Formulierung zeitlich befristeter Programme gelingt.

Wichtiger ist vorderhand — um die europäische Einigungsbewegung überhaupt erst wieder in Gang zu bringen — die theoretische Ebene. Hier ist zu fragen, woher

europäische Politik ihre Normen bezieht und welche Normen unabdingbar sind. Daraus resultieren die Voraussetzungen bzw. Grenzen von Kooperationen.

Die hier liegende Verantwortung haben die Kirchen erkannt. Die in den vergangenen Jahren immer intensiver gewordenen Kontakte von Portugal bis Polen, die Erfordernisse und Zeugnisse tätiger Solidarität zwischen den Kirchen in Europa, nicht zuletzt auch die Betroffenheit über das Schicksal und die Lebensbedingungen der Christen, denen die bürgerlichen Freiheiten durch die kommunistische Macht beschnitten werden, haben das Bewußtsein einer europäischen Schicksalsgemeinschaft wieder wachgerufen. Es zeigt sich: Europa — das ist nicht in erster Linie eine geographische und auch nicht eine technisch-wirtschaftliche oder politische Größe, Europa ist eine geistig und religiös gewachsene Einheit, in der Christen grundlegende Beiträge zur Sinngebung des Lebens, zur Erziehung und Kultur, zum Dienst am Mitmenschen und nicht zuletzt zu einer menschenwürdigen und freiheitlichen Ordnung geleistet haben.

Diese Impulse aus dem Glauben und die Kraft der christlichen Tradition nun für die vor uns liegenden Aufgaben verstärkt wirksam zu machen, haben die Europäischen Bischofskonferenzen in ihrem »Wort zu Europa« vom 29. Juni 1977 nachdrücklich gefordert. Diesem Ziel diene auch der Hirtenbrief der belgischen Bischöfe und die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände zu Europa.

Das gegenwärtige Defizit an politischem Willen in der Europäischen Gemeinschaft hat seine Ursache im Mangel einer tragenden geistigen Perspektive bei der Einigung Europas. Europa braucht eine Konzeption, die es in die Lage versetzt, seine Egoismen zu überwinden. Ein Kontinent, der in einem langen und schmerzhaften Prozeß die Prinzipien der Menschenrechte, der sozialen Gerechtigkeit, der Solidarität, der Freiheit und des Friedens entwickelt, erkämpft und erprobt hat, muß jetzt seine Fähigkeit erweisen, diese Maximen auch für seine eigene staatliche und gesellschaftliche Ordnung unter neuen Bedingungen in einem größeren Rahmen anzuwenden. Die Realisierung dieser Aufgabe wird nicht nur den Völkern dieser politischen Einheit zugute kommen. Wenn schon die Entfaltung der wirtschaftlich-technischen Energien durch die bisherige Kooperation politische Wirkungen ausgelöst hat, wieviel mehr müßte der Einsatz für diese Aufgabe, Europa wieder eine geistige Ausstrahlungskraft zu geben, eine weltweite Bewegung auslösen!

Allerdings sollten wir uns nicht täuschen: Das wird eine überaus schwierige Aufgabe sein. Denn wie unterschiedlich sind nach wie vor die Strukturen, die Rechtsnormen und die Ordnungsmaßstäbe auf vielen Gebieten des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens in unseren Ländern! Wir können nicht erwarten, daß sie ohne Schwierigkeiten harmonisiert werden. Wir müssen zunächst lernen, die uns vertrauten Vorstellungen an den Vorstellungen unserer Nachbarn zu messen. Eine Politik Europas wird etwas anderes sein müssen als die Politik der Europäischen Gemeinschaften. Die Sachaufgaben einer europäischen Finanz- und Sozialpolitik, der Energie- und Forschungspolitik, der Währungs- und Wirtschaftspolitik sind nur zu erfüllen, wenn vorher prinzipielle Vereinbarungen nicht nur auf der Ebene der Verwaltung und der Parteien zustande kommen. Solche grundlegenden Entscheidungen bedürfen der Unterstützung der gesamten Gesellschaft. Voraussetzung

dazu ist die Überprüfung der Einstellungen, der tiefsitzenden, historisch gewachsenen und vererbten Verhaltensweisen und Denkformen.

Das ist nur zu erreichen, wenn wir mehr voneinander wissen und auch darüber informiert sind, welche oft weit in die Vergangenheit zurückreichenden Tatbestände und geistigen Zusammenhänge in unserem Denken und Verhalten eine Rolle spielen.

Erforderlich ist somit die Entwicklung eines *neuen europäischen Bewußtseins der Zusammengehörigkeit*. Das sollte beispielsweise auch dadurch zum Ausdruck kommen, daß die großen Probleme der Bevölkerung in einigen entfernt liegenden Regionen Europas uns genauso wichtig erscheinen wie die Beseitigung der Arbeitslosigkeit unserer eigenen Landsleute. Von einer solchen Solidarität sind wir noch weit entfernt. Selbst die gemeinsame Bedrohung durch einen lebensverachtenden Terrorismus, der im geschickten Zusammenspiel international verflochtener Täterkreise längst zu einem Euroterrorismus geworden ist, hat nicht überall die gemeinsame Betroffenheit zur Folge gehabt, die man eigentlich hätte erwarten müssen — um das mindeste zu sagen.

Eine solche Solidarität und ein solches Zusammengehörigkeitsbewußtsein sind nicht mehr durch Aufrufe und durch die Pflege einer vordergründigen Europa-begeisterung zu erreichen. Wir sind sehr viel nüchterner geworden. So unbefriedigend und unzureichend die bisherige Praxis der europäischen Zusammenarbeit für dieses Zusammengehörigkeitsgefühl der Europäer auch gewesen ist, die Pragmatik der EG-Politik hat uns alle vor Illusionen bewahrt und auf die entscheidenden Probleme hingelenkt. Die dabei gemachten Erfahrungen haben uns deutlich gemacht, daß die Schwierigkeiten nicht auf technischem, sondern auf geistigem Gebiet liegen. Dort sind aber auch die Chancen und Möglichkeiten für einen neuen Anfang zu finden.

Europa muß seine Identität wiederfinden, d. h., die in der Gemeinschaft zusammenlebenden Völker müssen sich wieder besinnen auf ihre Herkunft, auf die fundamentalen Orientierungen, die in der Vergangenheit für das Zusammenleben in Staat und Gesellschaft entwickelt worden sind. Der Klärung dieser Grundlagen ist die bisherige Europapolitik ausgewichen. Die gegenwärtige Krise beruht nicht zuletzt darauf, daß über fällige Wertentscheidungen und über die Gestaltungsprinzipien eine gemeinsame Übereinkunft nicht besteht.

Hier deutet sich die entscheidende Auseinandersetzung für die nächsten Jahre an. Dieses Ringen können und dürfen wir den Staatsmännern und Politikern nicht allein überlassen. Als Bürger einer pluralen Gesellschaft haben wir das Recht, uns mit unseren Vorstellungen zu Wort zu melden. Als Christen haben wir darüber hinaus eine besondere Verpflichtung. Christliche Staatsmänner waren es, die nach dem Kriege zunächst versucht haben, aus den schrecklichen Erfahrungen die Konsequenzen zu ziehen, Haß und Feindschaft zwischen den europäischen Völkern zu überwinden, die alten Vorurteile und Rivalitäten abzubauen und die in Europa liegenden Energien für eine Friedensordnung zu nutzen. Das christliche Denken hat Europa tief geprägt. Viele Fragen der gegenwärtigen politischen Auseinandersetzungen in unserem Land, in Europa und auf Weltebene — ob es sich nun um die Probleme der Wirtschafts- und Sozialordnung, um Fragen der Demokratie und der Rechtspolitik oder um den Ausbau und die Sicherung der Menschenrechte han-

delt —, lassen sich in ihrem prinzipiellen Kern zurückführen auf die Frage nach der Position des Menschen in Gesellschaft und Staat. Und hier stoßen wir fortgesetzt auf die geistigen Spuren der großen Auseinandersetzungen der europäischen Geschichte.

Vor uns steht die Aufgabe, in dieser Auseinandersetzung christliches Denken wieder präsent zu machen und es in die verschiedenen Sachbereiche umzusetzen. Das ist heute vor allem die Aufgabe der katholischen Laien. Sie stehen am Schnittpunkt von Kirche und Welt. Je schwieriger es angesichts der zunehmenden Differenzierung des Lebens und der Komplexität der sich stellenden Fragen für die Kirche wird, zureichende Hinweise für das konkrete Verhalten des einzelnen zu geben und sie sich auf Grundorientierungen beschränken muß, um so wichtiger wird die Verantwortung der Laien. Ihnen kommt es besonders zu, in die Welt hinein zu wirken, damit — wie es das Konzil formuliert hat — »die Sendung der Kirche den unterschiedlichen Verhältnissen der heutigen Zeit voller entsprechen kann« (*Lumen gentium* 36).

In den europäischen Ländern sind sehr unterschiedliche Bedingungen gegeben, wie Laien tätig werden können. Die entwickelten Formen weichen stark voneinander ab. Eine überdiözesane Koordination aller Kräfte des Laienapostolats, wie es das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland darstellt, ist in keinem anderen Land gegeben. Um unseren gemeinsamen Aufgaben hinsichtlich der europäischen Fragen besser gerecht zu werden, sollten wir gemeinsam überlegen, was wir tun können.

Vor einigen Monaten hat Hanna-Renate Laurien in Straßburg vor dem Europäischen Komitee für das katholische Unterrichtswesen den Vorschlag gemacht, bald ein europäisches Zentralkomitee einzurichten. Das wird gewiß nicht von heute auf morgen möglich sein. Vorher sollte die Kommunikation zwischen den bereits bestehenden Organisationen über die Grenzen hinweg verbessert werden. Hier lassen sich noch viele Möglichkeiten ausschöpfen. Aber ein solcher Vorschlag, wie ihn Frau Laurien gemacht hat, kann als »reale Utopie« einen Anstoß geben und bewußtmachen, daß auch bei uns noch längst nicht entsprechende Antworten auf die europäische Herausforderung gefunden worden sind.

Im übrigen: So wichtig diese organisatorischen Aufgaben sind, denen sich die Katholiken in Europa — auf allen Ebenen — bisher zu wenig gewidmet haben, das Entscheidende ist, ob wir jetzt unsere gemeinsamen geistigen Aufgaben erkennen, formulieren und in die Öffentlichkeit bringen. Auch das wird nicht einfach sein. Denn auch die Katholiken in Europa weisen nicht mehr jene Übereinstimmung der Anschauungen auf, wie sie früher üblich war. Wie die Wirtschaft gestaltet werden soll, welche Prioritäten in der Sozialpolitik zu setzen sind, welche Organisationsformen im Bildungswesen gewählt werden sollen — über dies und vieles andere gibt es stark auseinandergehende Auffassungen.

Aber es gibt nach wie vor auch entscheidende Gemeinsamkeiten unter Katholiken. Als Glieder der Kirche sind sie der gleichen Lehre verpflichtet. Christliche Tradition, Denk- und Verhaltensweisen wirken prägend nach. Das bedeutet nicht, rückwärtsgewandt Idealvorstellungen von gestern zu propagieren. Es heißt aber, daß das, was unsere Vorfahren oft unter äußerer Bedrohung und durch bittere Erfahrungen überlegt und geklärt haben, von uns ernsthaft bedacht werden sollte.

Viele Probleme, die sich heute stellen, haben in ihrer prinzipiellen Form die großen Strömungen des Humanismus, des Rationalismus und der Aufklärung bestimmt. Diese religiösen, weltanschaulichen, ideologischen und wissenschaftlichen Vorgaben der Jahrhunderte vor uns haben uns geprägt. Sie schwingen in uns mit, und wir müssen sie in dem jetzt nötigen Dialog ins Bewußtsein bringen, Überholtes abstoßen und den tragenden Kern vom Wandelbaren unterscheiden lernen.

III

Wir Katholiken können unseren Beitrag jetzt schon in vielfältiger Weise wirksam machen. Ich nenne vier Hauptfelder unserer Tätigkeit: die ethischen Grundnormen; das Ringen um ein neues Freiheitsverständnis; den Kampf gegen Vermassung und gesellschaftliche Anonymität; endlich die Bemühung um einen europäischen Bildungsbegriff.

1. Die Bemühung um die fundamentalen Grundlagen der kommenden europäischen Ordnung

In der Bundesrepublik Deutschland ist in den vergangenen Jahren eine Diskussion um die Grundwerte, also um die Anerkennung der Rechtsgüter und ethischen Grundnormen entbrannt, die für eine menschenwürdige und freie Gesellschaft unentbehrlich sind. Auch in dieser Hinsicht haben die Ereignisse der letzten Zeit, aber auch die harten Auseinandersetzungen um neue rechtliche Bestimmungen — in der Abtreibungsfrage, im Eherecht, im Bildungswesen — gezeigt, wie dringend notwendig eine solche Diskussion ist.

Ohne einen Konsens über die Grundlagen des Zusammenlebens, der von allen Gruppen der pluralen Gesellschaft mitgetragen werden muß, kann ein Staat seine Aufgabe nicht erfüllen — die Aufgabe nämlich, Rahmenbedingungen für die freie Entfaltung aller zu sichern. Ohne einen solchen Konsens wird auch Europa als politische Gemeinschaft nicht lebensfähig sein.

Darum müssen wir Katholiken in der europäischen Diskussion das Grundwertebewußtsein vertiefen und gegen seine Verletzung reagieren. Die Grundwerte bilden einen Zusammenhang, in dem jeder einzelne Wert von anderen mitbestimmt und mitbetroffen ist. Die Grundwerte haben ihr Fundament in der personalen Existenz des Menschen. Sie gründen in seiner Humanität. In seiner Person besitzt der Mensch die unveräußerliche Würde, das Recht auf Leben, das unantastbare Gewissen und die Fähigkeit, über seinen Kreis hinauszuwirken, für andere verantwortlich zu sein. Die in Europa entwickelten Theorien über Mensch, Staat und Gesellschaft sind ohne dieses Richtmaß nicht zu verstehen. Selbst menschenverachtende Totalitarismen unserer Tage kommen nicht völlig aus ohne einen wenigstens verbalen Tribut an die Idee der Humanität.

Diese Feststellung zeigt zugleich, wie kritisch wir sein und welche Fähigkeit der Unterscheidung wir entfalten müssen, um nicht in die Irre geführt zu werden. Am Prinzip der personalen Natur und Würde des Menschen haben wir ein Kriterium, um im geistigen Ringen um die Einheit Europas die Orientierung zu behalten.

Zwar wird sich das Verhältnis der Grundwerte zueinander im geschichtlichen Wandel immer wieder verändern müssen. Neue Bedingungen und Notwendigkeiten verlangen jeweils andere Akzentsetzungen. Auch bei der Bewältigung der europäischen Probleme bedarf es der geistigen Anstrengung und der Einsicht in die Sachzusammenhänge, um bestimmen zu können, wo die ausgleichende Gerechtigkeit dem Recht des einzelnen oder einzelner Volksgruppen vorzugehen hat, wo das Prinzip der Freiheit des einzelnen die Rechte und Freiheiten anderer beeinträchtigt, wo es um der elementaren Gleichbehandlung aller notwendig ist, vom einzelnen ein höheres Maß an Solidarität zu fordern. Immer aber geht es darum, in einem System der Balance die personale Natur und Würde des einzelnen mit den Erfordernissen des Gemeinwesens zu einem Ausgleich zu bringen.

2. Das Eintreten für ein neues Freiheitsverständnis

Der Kampf um die Freiheit ist heute zum Schlüsselbegriff der politischen Auseinandersetzung geworden. Ihm wird höchster Vorrang eingeräumt. Aber was ist Freiheit? Die einen verstehen darunter die Erhaltung der personalen Würde des Menschen, die andern umgekehrt gerade hemmungsloses Gewährenlassen, wieder andere die prinzipielle Wertfreiheit des geistigen und politischen Lebens. Dies zeigt, welcher Vieldeutigkeit und Belastung die Idee der Freiheit im heutigen Europa ausgesetzt ist. Es wird entscheidend sein, ob wir dem Freiheitsverständnis einen neuen Sinn geben können.

Auch die Geschichte dieses Grundwertes ist mit der europäischen Geistesgeschichte aufs innigste verknüpft. An dieser Geschichte läßt sich deutlich machen, wie die großen geistigen Strömungen, so sehr sie sich oft gegeneinander richteten und vom christlichen Glauben lösten, die europäische Entwicklung unwiderruflich geprägt und vorangetrieben haben. Die Besinnung auf die europäische Vergangenheit kann nicht einseitig, nicht ohne Abwägung erfolgen. Die Fruchtbarkeit des europäischen Geistes wird nur erhalten werden, wenn wir uns auf einen geistigen Dialog einlassen, wenn wir bereit sind, die kulturellen Kräfte des ganzen europäischen Raumes von Skandinavien bis zu den Mittelmeerländern, vom Westen bis zum Osten ganz ernst zu nehmen.

Die von der Aufklärungsphilosophie getragene Freiheitsbewegung war gegen den bevormundenden Staat gerichtet. Daraus entstand die Dynamik der liberalen Freiheitsrechte, die sich gerade die Katholiken in einigen europäischen Ländern im letzten Jahrhundert — etwa in Deutschland und England — zunutze gemacht haben. Unsere Rechtsentwicklung bis hin zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist von diesem politischen Freiheitsbegriff entscheidend geprägt worden. Auf ihm beruht unser System der parlamentarischen Demokratie. Mit diesem Freiheitsbegriff verbindet sich über alle weltanschaulichen Grenzen hinweg im freien Teil Europas die übereinstimmende Überzeugung, daß der Mensch dem Staat vorgegebene Rechte hat, daß er seine Würde und sein Recht nicht — wie es früher der Obrigkeitsstaat und später kommunistische und andere Diktaturen beanspruchten — vom Staat oder von der Gesellschaft verliehen oder entzogen bekommt.

Die Entwicklung nicht nur in unserem Land, auch in anderen Ländern der westlichen Welt hat uns jedoch in den letzten Jahren darin bestätigt, daß der liberale Freiheitsgedanke, so stark er nach wie vor unser Rechtsdenken und unsere Rechtsordnungen bestimmt, heute an eine Grenze gekommen ist. Indem er nur nach außen wirkt, gegenüber dem Staat, erfaßt er nicht die freiheitsbedrohenden Momente im Innern der Gesellschaft. Das liberale Prinzip der Begrenzung staatlicher Macht durch parlamentarische Kontrolle und Gewaltenteilung reicht nicht aus, neuen Machtkonstellationen und -konzentrationen im Gesellschaftsbereich — bei Unternehmen und Gewerkschaften, bei Verbänden, Institutionen der sozialen Sicherung und bei Kommunikationsmedien — zu begegnen und den Bürger vor neuen Abhängigkeitsformen wirksam zu schützen.

Das Unzureichende dieser einseitig liberalen Zielrichtung hin auf den Staat, nicht auf die Gesellschaft zeigt sich auch im Verhalten vieler Bürger selbst. Einerseits wird die Kontrolle gesellschaftlicher Machtgruppen verlangt. Andererseits werden die Ansprüche an die Träger gesellschaftlicher und staatlicher Leistungen fortgesetzt höhergeschraubt. Mit der Forderung nach Emanzipation wird oft ein subjektiv beliebiges Verhalten im eigenen Lebensbereich gerechtfertigt. Das alles zeigt, wie sehr die Freiheitsvorstellung sich von der sozialen Komponente und der verantwortlichen Bindung an sittliche Normen gelöst hat.

Hier liegt ein Defizit, auf das wir Katholiken aufmerksam machen müssen. Viele, die den Freiheitsgebrauch der europäischen Völker nach drinnen und draußen kritisieren oder die angesichts der solidarischen Verpflichtungen, die wir gegenüber anderen Völkern in den ärmeren Ländern Europas und in der Dritten Welt haben, von der Notwendigkeit eines neuen Lebensstils sprechen, haben nur zu recht. Wir müssen zugeben, daß hier anstehende organisatorische und rechtliche Probleme noch nicht gelöst worden sind. Es wäre aber schon ein Fortschritt, wenn die bisherige oft mit Schwarz-Weiß-Argumenten überlastete Diskussion differenzierter geführt würde.

3. Der Kampf gegen Vermassung und gesellschaftliche Anonymität

Die Gefährdung der Freiheit und die Auflösung wichtiger Werte sind in unserer modernen Industriegesellschaft nicht zuletzt auch gefördert worden durch Technik, Rationalisierung und Bürokratisierung. Symptome dafür sind die immer weiter vorgetriebene Arbeitsteilung, die Konzentration von Unternehmungen und Betrieben und nicht zuletzt die Ausbildung von Stadtlandschaften in Ballungsgebieten. Funktionsverluste beim einzelnen und in Familien, das Gefühl, atomisiert und einem übermächtigen Mechanismus ausgeliefert zu sein, der Abbau von Entscheidungsspielräumen — das alles gehört zu unserer Massengesellschaft, die zweifellos ein Nährboden für gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen ist, die sich nicht mehr am einzelnen, sondern an globalen Planungen orientieren.

Dagegen können wir Gegenkräfte mobilisieren. Zu den Gemeinsamkeiten, die sich trotz aller Unterschiede im katholischen Europa erhalten haben, gehört die Hochschätzung der Familie. Wir brauchen die Gründe hierfür nicht zu nennen. Die Bedeutung der Familie für den einzelnen, für die Gesellschaft und den Staat

ist schon frühzeitig von der Katholischen Soziallehre analysiert und herausgestellt worden. Die Familien haben sich trotz aller Funktionsverluste, obwohl man sie materiell und ideell vielfach alleingelassen hat, als widerstandsfähig und als unersetzbar für die demokratische Gesellschaft erwiesen. Dies bestätigen im Grunde gerade diejenigen, denen die Familie aus einem Vorurteil heraus als eine Einschränkung der radikalen Selbstmacht des Individuums erscheint, weil sie in der Tat der Utopie der Gleichmacherei den stärksten Widerstand entgegensetzt.

In der Familie kann die personale Sicht des Menschen in ihrer ganzen Fülle, in ihrer Verbindung von Eigenständigkeit und sozialer Zuordnung erfahren und damit die individualistische Verengung des Freiheitsverständnisses unmittelbar überwunden werden. Denn in keiner anderen menschlichen Gemeinschaft wird das Urvertrauen und die persönliche Begegnung so unmittelbar erlebt. Die Familie ist die Begegnungsstätte der Generationen, in ihr verbinden sich Tradition und Zukunft. Kaum eine andere Institution kann daher eine ähnlich starke kulturelle Ausstrahlung haben.

Eine Ergänzung zu dieser gesellschaftlichen Bedeutung der Familie können katholische Organisationen und Institutionen in wichtigen gesellschaftlichen Tätigkeitsbereichen dadurch bilden, daß sie sich im Schul- und Bildungswesen, im Dienst am Kranken, Notleidenden und Behinderten, im publizistischen Bereich oder in der Beratung in besonderen Lebenssituationen engagieren. Überall, wo sie auf diese Weise tätig werden, wird der Trend zur öffentlichen und privaten Monopolisierung und Bürokratisierung gestoppt. Die plurale Gesellschaft bleibt von unten aktiv. Solche freien gesellschaftlichen Kräfte sind imstande, die Gesellschaft offenzuhalten. Der Wettbewerb mit anderen Einrichtungen verschafft mehr Durchsichtigkeit und Beweglichkeit. Eine Gesellschaft, in der christliche Gruppen selber tätig werden, ist weniger von oben steuerbar, ihr bleibt die kulturelle Vielfalt erhalten.

Diese Realisierung des uns allen geläufigen Subsidiaritätsprinzips dürfte gerade für die europäische Diskussion von nicht geringer Bedeutung sein. Auch damit kann die Angst vor einem europäischen Superstaat, vor Einebnung und Fernsteuerung überwunden werden. Die Gestalt einer pluralen und toleranten Gesellschaft wird auf diese Weise konkrete und menschliche Züge bewahren.

4. Umrisse eines europäischen Bildungsbegriffs

Endlich sei daran erinnert, daß das Zusammengehörigkeitsgefühl der europäischen Völker in realen Erfahrungen einer gemeinsamen Geschichte und einer gemeinsamen christlichen Erziehung gründet. Die europäische Bildung hat ihren Ursprung in der Kirche genommen. Über Jahrhunderte hin haben Geistliche die Formen der Traditionsaneignung und -weitergabe, der Bildungsvermittlung in Schulen und Hochschulen beherrscht — sichtbar noch heute im Gleichklang der Worte Geistlicher und Gebildeter in mehreren europäischen Sprachen und im kirchlich-pädagogischen Doppelsinn des Wortes *Schola*, Schule. Davon ist heute freilich vieles, ja das meiste verblaßt. Wir müssen nüchtern unterscheiden und fragen: Was kann noch auf allgemeine Anerkennung rechnen? Was kann und

soll wieder lebendig gemacht werden? Welche Minima eines europäischen Bildungsbegriffs sollen und können wir den künftigen Schulen und Hochschulen Europas anempfehlen und der erzieherischen Arbeit der nächsten Jahre zugrundelegen?

Eugen Egger hat in Vorarbeiten zu einer Charta des europäischen Bildungswesens folgende Feststellungen getroffen:

Kein europäisches Verständnis ohne Bezug zur griechisch-römischen Antike.

Keine europäische Sendung ohne christliche Weltanschauung.

Keine europäische Schule ohne die Rationalität des Humanismus.

Keine europäische Gesellschaft ohne die auf Gleichberechtigung, Freiheit und Solidarität beruhende Demokratie.

Keine europäische Wirtschaft ohne Ausgleich zwischen reich und arm, zwischen Natur und Technik, zwischen Kapital und Arbeit.

Keine europäische Politik ohne Tradition in der Weltoffenheit, ohne Glauben an die Zukunft.

Die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände Deutschlands hat bereits am 17. September 1976 in einer Resolution verlangt, daß die katholischen Verbände und Einrichtungen die europäischen Fragen verstärkt in ihre Aktivitäten und in ihre Bildungsarbeit einbeziehen sollen. Dazu soll die Zusammenarbeit mit den katholischen Partnerorganisationen in den europäischen Ländern ausgebaut werden. »Diese Kontakte verlangen menschliche Begegnungen, die eine unerläßliche Voraussetzung für den notwendigen Dialog über die geistigen Grundlagen eines neuen Europa sind.«

*

Das sind Aufgaben, die unseren Geist und unseren Willen herausfordern. So unterschiedlich auch die strukturellen, organisatorischen und finanziellen Voraussetzungen für die Katholiken in den einzelnen Ländern sind, mit diesen Aufgaben kann schon heute begonnen werden. Darüber sollten die Katholiken, die katholischen Organisationen über die Grenzen hinweg ein ständiges Gespräch beginnen. Immer noch ist das gemeinsame Tun die beste Voraussetzung für Verständigung gewesen. Vielleicht lassen sich dann auch die Mentalitätsunterschiede, Mißverständnisse und Vorurteile schneller überwinden, die nach wie vor unsere Gemeinsamkeit beeinträchtigen. In dem Maße, in dem das gelingt, dürfen wir hoffen, christliche Kräfte zu gewinnen und nutzbar zu machen für das Werk der europäischen Einigung. Ohne sie wird das kommende Europa keinen Bestand haben.

THESEN ZUM ZWEITEN VATIKANUM (II)¹, – 5. Das Vatikanum II hat offenbar die Brisanz der liturgischen Reformen in manchen Teilen der Welt unterschätzt und daher nur deren Richtung, nicht aber deren Weg (und Grenzen) festgelegt. Der un-gemeine Wert, den die »einfachen Gläubi-gen« in einigen Ländern auf die Erhaltung der ihnen vertrauten Liturgieformen legten, überraschte die Urheber der Reform. Statt so flexibel und bedächtig zu reagieren wie die Päpste nach dem Tridentinum (vgl. die Klausel, daß Liturgieformen, die nachweislich zweihundert Jahre und länger in Übung sind, fortbestehen dürfen), reagier-ten sie angstvoll-autoritär und meinten, mit administrativen Verboten gegen tief-wurzelnde Emotionen vorgehen zu können.

6. Nach dem Konzil hat es an einer ausreichend langen und ausreichend gründ-lichen (verständlichen) Information des Kirchenvolkes über die Neuerungen und deren Begründung, auch deren Bindung an die Überlieferung, gefehlt. Im Gegensatz zur liturgischen Erneuerung in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen, die von »unten« kam, geschah die Einführung der vom Konzil veränderten Liturgie auf dem Verordnungsweg, von »oben«. Die Bischöfe haben nur wenig zur authentischen Inter-pretation der Konzilsergebnisse in ihren Bistümern beigetragen. Sie überließen es weithin den Theologen, dies zu tun, und den Seelsorgepraktikern, sich das ihnen gut und nützlich Erscheinende auszuwählen.

7. Das Bild, das sich die Allgemeinheit von der Wissenschaft macht, wird heute hauptsächlich durch die Naturwissenschaft-ten geprägt. Man erwartet daher von jeder Wissenschaft ständig neue Erkenntnisse,

Entdeckungen, Erfindungen, eine Expansion des Gewußten *ad infinitum*. Die Theo-logie hingegen hat es mit dem »alten Wah-ren« und dessen besserem Verständnis zu tun; sie kann solchen Erwartungen nicht entsprechen. Manche Theologen suchen die Diskrepanz zu mindern, indem sie durch kühne Interpretationen und provozierende Thesen, auch durch Leugnung bislang all-gemein anerkannter Glaubenssätze dem Bedürfnis nach Neuigkeiten nachzukommen trachten. Unter solchen Umständen haben es viele Gläubige (und auch viele Nicht-glaubende) schwer, die fortbestehende »Identität« der Kirche wahrzunehmen; sie ist zuweilen unter einem Glitzerkleid von Neologismen verborgen.

8. Die Reaktionen, die nicht nur manche Erscheinungen der nachkonziliaren Praxis angreifen, sondern das Konzil selbst in Zweifel ziehen, erschweren durch ihre Argumentation und ihr Verhalten noch stärker, daß diese »Identität« einwandfrei wahrgenommen werden kann. Dabei kommt ihnen zugute, daß die Wahrnehm-barkeit der diesseitigen Kirche in erster Linie an ihre Liturgie gebunden ist, bei deren Vollzug sich in der Tat nicht bloß »Kleinigkeiten« geändert haben. Auch hier-in haben sich die Reformer auf eine schwer begreifliche Weise geirrt: Der gewöhnliche Sonntagskirchgänger denkt und reagiert nicht wie ein sitzungserfahrenes Mitglied Liturgischer Kommissionen. Er weiß nicht und kann nicht wissen, *wie* alles kam, *warum* es geändert wurde und auf welche Weise es im Kern doch dasselbe geblieben ist. Wenn der Altartisch »verrückt« wird, wenn sich der Zelebrant um 180 Grad ge-dreht hat, wenn die heilige Messe zu jeder Tages- und Nachtzeit stattfinden kann, bedeutet das für den naiven Zeitgenossen, der von der Verwandlung der Form auf eine Verwandlung des Inhalts schließt, nicht bloß eine »Kleinigkeit«.

9. Vielen Eltern ist der heutige Religions-unterricht unverständlich, ja zuweilen unheimlich. Sie stehen vor der Gewissens-frage, ob sie ihre Kinder weiterhin in

¹ Der zweite Teil der Thesen, die Otto B. Roegele auf dem Forum des Fachbereichs Katholische Theologie der Universität Regensburg am 16. November 1977 zur Frage: »Bleibendes und Wandel in der Kirche« vorgetragen hat. Die ersten vier Thesen siehe in dieser Zeitschrift 3/77, S. 285; die Stellungnahmen dazu in 4/78, S. 382 ff.; vgl. auch den Beitrag von Kardinal Ratzinger in 2/78, S. 182.

diesen Unterricht schicken sollen. Sie haben die frühere Belehrung ernst genommen, nach der sie sich der religiösen Erziehung der Kinder anzunehmen hätten, und nun hat man eine ganz neue, ihnen unbekannte, unerklärte Richtung der Unterweisung eingeschlagen, die es ihnen unmöglich macht, irgendwie mitzutun.

10. In der nachkonziliaren Kirche gibt es vielleicht zuviel Selbstreflexion (früher vielleicht zu wenig) und sehr viel Selbstmitleid. Dafür fehlt es an Orientierung auf die großen Aufgaben in der Welt. Die innere Krise, die mehr Energie absorbiert als sie »wert« ist, könnte man wohl getrost sich selbst überlassen, wenn sich die Kirche

entschließen könnte, ihre gesammelte Kraft auf eine oder mehrere große Aufgaben zu konzentrieren, die einleuchten, daher Mitarbeit herausfordern und an die Bereitschaft zum persönlichen Einsatz um Gottes willen appellieren. Einige von ihnen liegen unmittelbar vor unserer Haustür: die ausländischen Arbeiter in Europa, die Einigung der europäischen Nationen, die gerechtere Verteilung der Güter in Europa als Modell für eine gerechtere Verteilung der Güter in der Welt, der Aufbau Europas als eines selbstlosen, aber engagierten Friedensmittlers zwischen den Blöcken.

Otto B. Roegele

Christoph von Schönborn OP, geboren 1945, ist seit 1975 Professor für Dogmatik an der katholischen Universität Fribourg in der Schweiz.

Werner Löser SJ, geboren 1940, lehrt an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt dogmatische Theologie.

Michel Gitton, geboren 1945 in Paris, zur Zeit Vikar in Saint-Louis d'Antin (Paris). Den Beitrag auf Seite 409 übertrug aus dem Französischen Hans Urs von Balthasar.

C. S. Lewis, geboren 1889 in Belfast, war Professor für englische Literatur des Mittelalters und der Renaissance in Cambridge. Er starb am 22. November 1963. Von seinen über vierzig Werken wurden international vor allem bekannt die »Screwtape Letters«, »Zwischen Himmel und Hölle« sowie seine hintergründigen Märchen. Der Beitrag auf Seite 416 wurde mit freundlicher Erlaubnis des Johannes Verlag Einsiedeln dem Band: Was der Laie blökt. Christliche Diagnosen (Fern-seed and Elephants and other Essays on Christianity. Collins 1975) in der Übersetzung von Martha Gisi entnommen.

Jean Mouton, geboren 1899 in Lyon, dozierte französische Literatur in London. Den Beitrag auf Seite 419 übersetzte August Berz.

Eugen Biser, geboren 1918 in Oberbergen (Kaiserstuhl), lehrte zunächst in Passau und Würzburg, heute Inhaber des Ordinariats für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München.

Rudolf Morsey, geboren 1927, ist Professor für neuere Geschichte an der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer. Vorsitzender der »Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien« (Bonn) und der »Kommission für Zeitgeschichte« (Bonn). Vizepräsident der Görres-Gesellschaft.

Antoine Rubbens, geboren 1933 in Smitlede (Belgien), ist Doktor der Theologie und seit 1973 Diözesan-Inspekteur für Katechese. Den Beitrag auf Seite 443 übersetzte aus dem Flämischen Sr. Laurentina Stötzel SSPS.

Bei dem Beitrag auf Seite 467 handelt es sich um eine überarbeitete Fassung des Vortrags, den Hans Maier auf der Straßburger Europatagung 1978 am 22. April gehalten hat.

Die Würde der Liturgie

Von Hans Urs von Balthasar

Nur mit Furcht und Zittern kann dieses Thema angegangen werden. Welche Liturgie von Menschen wäre denn »würdig« des Gegenstandes ihrer Verehrung, vor dem selbst im Himmel alle Wesen sich auf ihr Angesicht niederwerfen, ihrer Kränze und Kronen sich entledigen und sie in der Gebärde der Anbetung vor den Thron Gottes hinlegen: »Du allein, Herr, unser Gott, bist würdig, Lobpreis, Ehrung und Macht entgegenzunehmen« (Offbg 4, 11)? Diese himmlische Rückgabe aller von Kreaturen empfangener Würde an den, »der das All durch seinen Willen geschaffen«, kann eine irdische Gemeinde aus Sündern nur von vornherein in die Knie zwingen zu einem »Domine, non sum dignus«. Wenn diese zu Lob und Verehrung versammelte Gemeinde etwas anderes im Sinn trüge als den Akt vollkommener Anbetung und Selbstübergabe – etwa ihre eigene Erbauung oder irgendein Unternehmen, in dem sie selber neben dem Herrn, dem gehuldt werden soll, thematisch werden sollte, so wäre das eine befremdliche, wenn auch noch so naive Selbsttäuschung.

In einer rein monotheistischen Religion ist die Gebärde der Proskynese der vollkommenste Ausdruck der Hingabe der ganzen Person, auch in großer Versammlung: welcher Christ kann ohne tiefe Ergriffenheit die lautlos anbetende Menge in einer Moschee betrachten! In einer Religion des Bundes wird das Hören des Wortes Gottes, der Tora, in der Mitte stehen: Gott spricht, der Mensch empfängt im Gehorsam, mit seinem Herzen suchend, wie er recht antworte. Und es können sinnbildliche Riten hinzutreten, wie das stehend, im Aufbruch verzehrte Paschamahl, die letzte Stärkung vor dem Auszug in die Wüste, dem leitenden Gott nachfolgend.

Dann aber, in der trinitarischen Religion, die ungeheure Verwandlung: des beliebigen, im Kreis der Sippe verzehrten Schafs in »das Lamm von Anbeginn der Welt geschlachtet«, »das die Sünde der Welt hinwegträgt« und sein »Fleisch und Blut als wahre Speise und wahren Trank« dahingibt; man versteht jene Häretiker (auch wenn man ihre Verurteilung ebenfalls versteht), die vor dem Übermaß dieses göttlichen Mysteriums zurückschreckten und die Gläubigen beschworen, das Unsagbare, Fürchtenswerte nicht gemein zu machen, eingedenk der Worte Pauli: »Wer unwürdig das Brot ißt und den Kelch des Herrn trinkt, vergeht sich am Leib und Blut des Herrn. Darum prüfe sich der Mensch«, damit er sich nicht »das Gericht ißt und trinkt« (1 Kor 11, 27–29). Wir sind von Gott selbst angehalten, ja genötigt, falls wir das ewige Leben gewinnen wollen, »das Fleisch des Menschensohnes zu

essen und sein Blut zu trinken« (Joh 6, 53), können es aber nur tun, indem wir des »schaudervollen Tausches«¹ zwischen unserer Schuld, die er trägt, und seiner Unschuld, die er uns am Kreuz schenkt, eingedenk sind. Indem wir ihn in uns aufnehmen, erinnern wir uns, daß er uns in seiner Passion in sich aufgenommen hat, daß wir, wie Augustin wiederholt sagt, den Arzt empfangen, der uns heilt, indem wir ihn zu Tode gebracht haben: »Sooft ihr nämlich dieses Brot eßt und diesen Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er wiederkommt« (1 Kor 11, 26). Und doch dürfen wir nicht als Verlegene und Niedergeschlagene hinzutreten, denn der Herr, der zu uns kommen will, nennt uns seine Freunde (für die er gestorben ist: Joh 15, 13), er will nicht, daß wir »fremd tun« (wie die Jünger beim Mahl am See von Tiberias, Joh 21, 12), sondern unsere Seelen weit öffnen, um die Gabe des Vaters entgegenzunehmen. Denn unser Blick ist bei der Feier nicht auf Jesus eingeeengt, sondern zu Dem erhoben, von dem letztlich die höchste aller guten Gaben stammt, zum Vater, und die Öffnung und Erhebung bewirken nicht wir selbst, sondern der Heilige Geist des Vaters und des Sohnes, der uns in die Herzen eingegossen ist. Auf den dreieinigen Gott ganz allein ist die anbetende Gemeinde, die Gottes Großmut und Freigebigkeit feiert, hin gesammelt.

Gottes Glorie, die Majestät seiner Herrlichkeit, kommt mit kostbarsten Gaben auf uns zu, die wir »die Glorie seiner Gnade zu preisen« haben (Eph 1, 6). Diese letzte Forderung ergibt Norm und Maßstab für die Gestaltung unserer Gottesdienste. Es wäre lächerlich und blasphemisch, wollten wir Gottes Gnadenherrlichkeit mit einer aus unsern eigenen geschöpflichen Reserven geschaffenen Gegen-Herrlichkeit beantworten, in Gegensatz zu den himmlischen Liturgien, die uns die Apokalypse als gänzlich von der Herrlichkeit Gottes überwältigt und durchformt schildert. Wie immer die Antwortgestalt unserer Liturgie aussehen mag, sie kann nur Ausdruck möglichst selbstlosen Empfangs der göttlichen Gnadenmajestät sein, wenn auch Empfang nichts Passives besagt, viel eher das Aktivste, dessen die Kreatur fähig ist.

Was kann solch aktiver Empfang nicht besagen: das sei unsere erste Frage; welche Gestalt kann er annehmen: das sei unsere zweite. Beide Fragen sind nicht, wie wir sehen werden, sauber trennbar, weil Formen, die in gewissen Menschen solche des reinsten Empfangs sind, in andern zu solchen der Selbstbespiegelung und weltlichen Gefälligkeit werden können.

Sicher ausgeschlossen ist alles, was die Gemeinde vom Aufmerken auf Gott und sein Kommen ablenkt und ihre Blicke auf sich selber zurückwendet – es

¹ »Phrikton synallagma«, sagt Proklos von Konstantinopel († 446) in seiner ersten Marienpredigt (PG 65, 688 D; vgl. Martin Herz, *Sacrum Commercium*. In: *Münchener Theologische Studien* II, Bd. 15, München 1958, S. 71), dem im Lateinischen »Admirabile (bzw. »sacrum«) Commercium« entsprechen wird.

sei denn im Augenblick der Gewissenserforschung, des Schuldbekenntnisses und des »Domine, non sum dignus«. Alles Feierliche, das die Herzen und Gedanken nicht auf den Gefeierten hinlenkt, ist von Übel, und dies um so mehr, je mehr sich die Eigenschaft der Feierlichkeit vom Gegenstand ablöst und sich selber zum Zentrum wird. Schon sind wir bei der Zweideutigkeit, für die noch ausführlichere Beispiele zu liefern sein werden: daß das für Gott allein Reservierte, der Lobpreis der Herrlichkeit, vom Preisenden auf sich zurückgewendet wird, so daß ein Teil des Glanzes auf ihn selber fällt. Es kommt oft vor – und heute scheint die Gefahr noch größer als in früheren Zeiten –, daß eine liturgische Gemeinde das Gelingen einer Feier nach ihrer eigenen Erbauung bemißt, nach dem Maß, wie sehr die Teilnehmer dabei »mitmachen« und davon »ergriffen« werden, statt sich von Gott und seinen Gaben ergreifen und ihn »machen« zu lassen. Es gibt Gemeinden, die vielleicht unbewußt, viel mehr sich selber feiern als Gott, und dies gilt ebenso wohl von traditionell wie von progressiv gestalteten, von Gottesdiensten alteingesessener Pfarreien wie von frei geformten, wie die Jugend sie liebt. Das heißt, daß auch das Kriterium der »Lebendigkeit« eines Gottesdienstes ein höchst zweideutiges bleibt; fragt es sich doch immer, ob er eine lebendige Öffnung und Umkehr der Herzen erwirkt oder den Selbstgenuß der eigenen Lebendigkeit. Natürlich tritt diese Zweideutigkeit in besonders akuter Weise bei der Homilie oder Predigt zutage, die nur auf eins ausgerichtet sein darf: die Aufmerksamkeit aller (und des Predigers selbst) auf das gefeierte Mysterium in seinen unerschöpflich vielfältigen Aspekten zu lenken und dabei keinerlei Reflex vom göttlichen Glanz auf den Redner und seine Rede zurückfallen zu lassen.

Das Problem kompliziert sich, wenn der richtige Gedanke geäußert wird, daß mit dem Ernst des »heiligen Tausches«, den wir feiern, die Freude des Erlösten, über alles Maß beschenkten Menschen sich vermischt. Es ist ein tiefsinniges Rätsel, wie im Christenleben Kreuz und Auferstehung zusammen gelebt werden können, und die Antworten darauf sind keineswegs eindeutig. Es gibt eine Gleichzeitigkeit: tiefe, verborgene, vielleicht kaum fühlbare Freude in einem Leid, das den Menschen ganz in Beschlag nehmen kann; es gibt auch einen Phasenwechsel im christlichen Leben, so wie Witterungen und Jahreszeiten aufeinander folgen. In der gemeinsamen Liturgie der Gemeinde müssen sowohl die Sammlung vor dem Ernst des Mysteriums wie die Freude darüber in einer zusammenpassenden, der Objektivität des gefeierten Geheimnisses zugewandten Weise zum Ausdruck kommen, auch wenn zuzugeben ist, daß die menschliche Freude bei verschiedenen Völkern oder auch Lebensaltern verschiedene Ausdrucksformen finden kann. Wieder spielt die Amphibolie: Was an Äußerungen der Freude echtes Gotteslob ist, sich so versteht und von den übrigen so verstanden werden kann, gehört zum Bereich angemessenen Ausdrucks liturgischen Betens, was dagegen sub-

jektiver Ekstase zuneigt, keinesfalls. (Es ist leicht, die subtile, bis ins letzte gebändigte Symbolik kultischer Tänze Asiens zu unterscheiden von solchen, die der Berausung des Tänzers und der Zuschauer dienen). Echte christliche Freude kann in der Weise zum Ausdruck kommen, wie eine Gemeinde einhellig singt, wie ein Priester die Gebete des Kanons oder der Orationen spricht, ein Diakon den heiligen Text vorträgt, und das christliche Herz des Volkes unterscheidet sofort dieses Echte von allem äußerlich Gestellten, Rhetorischen und vielleicht innerlich Gelaunten. Keiner sei der Meinung, der Primat der Objektivität dispensiere das Subjekt von seinem Beitrag; dieser wird aber dann am besten entrichtet, wenn jedermann spürt, daß sich das Subjekt ganz in den Dienst des Mysteriums stellt.

Etwas Geschmackloses ist seit dem (falsch ausgelegten) Konzil in die Liturgie eingedrungen: die Jovialität, die Anbietung des Zelebrierenden mit der Gemeinde. Diese ist zum Beten und nicht zu einem gemütlichen Austausch gekommen; seltsamerweise ist durch diese Mißdeutung der Eindruck der postkonziliaren Liturgie wesentlich klerikaler geworden als früher, da der Priester von vornherein als bloßer Diener des Gefeierten auftrat. Die persönlichen Kontakte sind vor und nach dem Gottesdienst durchaus erwünscht, aber während der Feier blicken alle gleicherweise auf den einzigen Herrn.

Die Neigung einer Gemeinde, sich selber zu feiern statt Gott, wird sich unvermerkt, aber auch unbedingt steigern, wenn der Glaube an die Realität des eucharistischen Ereignisses verblaßt. Wenn eine gleichsam rudimentäre Kirche, versammelt, um ihren Herrn zu erwarten und sich von ihm erfüllen zu lassen, sich von vornherein als die schon vorhandene betrachtet, der nichts Wesentliches mehr hinzugefügt werden kann, dann wird die eucharistische Feier zu einem bloßen Symbolismus degenerieren und die Gemeinde wird nichts anderes feiern als ihre eigene Gottseligkeit, die vorher da war und sich durch die erneute Versammlung bestärkt fühlt: Pharisäismus ist nah. Im Gegenteil: wenn die versammelten Menschen im Innersten fühlen, wie nötig sie die Ankunft des Herrn unter ihnen und in ihnen haben, um zu einer wirklichen Kirche zusammenzuwachsen und jeder für sich von kirchlicher Gesinnung erfüllt zu werden: dann wird dem objektiv Sichereignenden ein antwortendes subjektives Ereignis entsprechen. Mit dem Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit wächst die Würde der Liturgie. Diese kann also gar nicht manipuliert oder technisch hergestellt werden: ist die christliche Haltung der (Mehrzahl der) Gemeinde und des Priesters echt, so ist die Feier »würdig«.

Man kann hier aber – und damit gelangen wir ohne merklichen Übergang zum zweiten – ein seltsames Phänomen beobachten. Es gibt objektiv würdige »Formen« liturgischen Betens, die sich natürlich nur in Zeitaltern echter subjektiver Gebetshaltung ausbilden konnten, wie unsere ehrwürdigen Canones, Kollekten und andern Meßgebete, die durch Jahrhunderte subjektiven

Mitbetens etwas wie ein neues Schwergewicht an Würde erhalten haben. Und nun meinen manche, sich von diesen Formen tragen zu lassen, sich den Jahrhunderten von Mitbetern anzuvertrauen, verbürge bereits ihre rechte subjektive Haltung. Sie täuschen sich darin. Für sie hat die Würde der Form – eine vielleicht wunderbar patinierte ästhetische Würde – das Übergewicht über die immer neue, nie objektivierbare Würde des göttlichen Ereignisses. Das Bewußtsein gegenwärtiger Herrlichkeit hat der großen kirchlichen Tradition die Inspiration zu Werken unvergleichlicher weltlichen Schönheit geschenkt; aber diese Werke werden für die gegenwärtige Liturgie nur verwendbar, wenn der Mitfeiernde – durch das Schöne hindurch – nicht nur zu ästhetischen Empfindungen angeregt wird, sondern jener Herrlichkeit Gottes zu begegnen vermag, zu der die Schöpfer solcher Werke hinleiten wollten.

Zum Bereich dieser Werke gehört nicht nur der gregorianische Gesang, die Welt um Palestrina, ein großer Teil der alten deutschen (zumal protestantischen) Kirchenlieder, sondern auch die Hohe Messe Bachs, die Messen Haydns, die Litaneien Mozarts und – ein Höhepunkt musikalisch geprägten Glaubens: das unvollendete Credo seiner c-moll-Messe –, das Kyrie der Es-Dur-Messe Schuberts: Wenn alle solche und ähnliche Werke von den Sängern wirklich gebetet werden, vermögen sie in Menschen, die das Sensorium nicht nur für das Schöne, sondern das Heilige, das Göttlich-Herrliche haben², etwas von der wahren Ursprungsinspiration zu vermitteln. Wer nur das Schöne hört, nur davon ergriffen wird, kann ein ersatzreligiöses Erlebnis haben – wie die vielen, die sich am Karfreitag die Matthäuspasion anhören –, aber sie bleiben in einer Täuschung bezüglich des wahren Sinnes des Gehörten befangen.

Ob »schöne« Liturgie (die um schön zu sein, gewiß nicht des für die meisten unverständlichen Lateins bedarf) nur für gewisse Generationen schön ist, während nachfolgende ihre Schönheit nicht mehr wahrzunehmen vermögen, kann als Frage offen bleiben. »Auch das Schöne muß sterben«, und Einbalsamierungen bekommen ihm nicht. Aber keinesfalls darf es durch

² Mein mehrbändiges Werk »Herrlichkeit« hat versucht, den Niveauunterschied zwischen dem innerweltlich Schönen und dem göttlich Herrlichen herauszuarbeiten. *Kabod*, das hebräische Wort, das griechisch mit *doxa*, lateinisch mit *gloria* übersetzt wurde, meint, von Gott ausgesagt, ebensowohl Mächtigkeit, Gewichtigkeit, Würde als hoheitliche Pracht. *Doxa* und *gloria* vermögen den Ursinn nicht voll wiederzugeben (H. Schlier übersetzt mit »Machtglanz«). Wenn wir hier von der Würde der Liturgie handeln, so ist zunächst gemeint, daß eine Ahnung vom göttlichen *Kabod* sich in ihr ausdrücken soll; diese kann sich in weltliche Schönheit übersetzen, die ebenso eine sehr schlichte wie eine prunkvolle sein kann. Von der Schönheit sagt man, sie sei interesselos; scheinbar kann sie deshalb im Gottesdienst nicht zu Religiösem »verweckt« werden. Aber das ist ein Sophisma. Denn das Interesseloseste, was es gibt, ist die göttliche Herrlichkeit, die sich dreieinig in sich selbst und dann auch in die Welt verströmt. Es gibt deshalb keinen Vorwand, beim Ästhetisch-Schönen stehen zu bleiben (oder alten Meßformen nachzutruern), denn im Gottesdienst ist alles auf die Herrlichkeit Gottes hin relativ.

Häßliches oder Gemeines, durch Triviales oder Gehaltloses ersetzt werden, sondern bestenfalls durch schlichtes, das dem nicht mehr verständlichen weltlich Großartigeren an Würde nicht nachzustehen braucht. »Selig die Armen im Pneuma«, falls sie nur ihre Armut eingestehen und sie nicht für sich zu bemänteln suchen. Wenn ein Geschlecht keine echten religiösen Bilder für die Kirche zu schaffen vermag, soll sie nicht sagen, leere Wände konzentrierten den Geist wirksamer auf das Wesentliche. Wenn wir kleine Leute geworden sind, sollten wir das Mysterium, das wir feiern, nicht auf unser Format zu reduzieren suchen. Und wenn wir weithin würdelos geworden sind, sollten wir durch unser Glaubensbekenntnis immerhin soviel Sinn für die Majestät Gottes behalten haben, das wir uns dort, wo wir ihr begegnen, den Abstand noch fühlen – größere Zeitalter mögen ihn stärker gefühlt haben – und uns Gott gegenüber echt benehmen.

Oft werden die Laien dies unmittelbarer können als der Pfarrer und der Vikar, die von den vielen billigen pastoralen Angeboten verwirrt sind; dann ist es ihre Aufgabe, gegen würdelose Auswüchse zu protestieren und ihren berechtigten Wünschen nach Wahrhaftigkeit im Gottesdienst Nachdruck zu verleihen. Aber niemand nehme zu rasch das Amt in Anspruch, den *Arbiter Elegantiarum* in der Kirche zu spielen. Wirklicher Schiedsrichter für die Würde der Liturgie ist das »schlichte Herz«, das »einfältige Auge«.

Der Christ weiß noch etwas: daß die Gemeinde Christi nie eine Masse ist, sondern die Versammlung von Einzelnen, die durch ihre Berufung zur Nachfolge, durch ihre Taufe in den Tod Jesu sowohl in eine Einsamkeit zu Gott – »Fremdlinge in dieser Welt«! – und zu einer Gemeinsamkeit in der Teilung des einen Brotes und einen Kelches »zusammengerufen« sind. Beide Seiten christlichen Daseins sind unabdingbar und müssen sich immer artikulieren können. Liturgie ist ein Akt nicht einer anonymen »Kirche«, sondern einer Schar von Personen, die durch ihr Verhältnis zu Christus qualitativ solche sind. Dem muß die Gestaltung der Liturgie Rechnung tragen. Vorkonziliar war sie oft das zufällige Beisammensein einzelner in einem Raum, wobei jeder in die eigene Devotion versunken war; nachkonziliar ist sie noch öfter die Versammlung von solchen, die sich durch die Wellen eines rein sozialen Geschehens tragen lassen und weitgehend auf personales Beten verzichten, vielleicht ob des pausenlosen Redens des Zelebranten und Singens der Menge verzichten müssen. Und dies ungern, weil Menschen im Streß des Alltags und im Lärm von Mietskasernen weder Ort noch Zeit für persönliches Beten finden können. Dem muß Liturgie heute nicht nur aus pädagogischen, sondern auch und vornehmlich aus theologischen Rücksichten Rechnung tragen. Die Gemeinsamkeit des Betens und Singens muß Raum lassen für die Besinnung des Einzelnen: vor der Kollekte (deren Namen ja sagt, daß sie die persönlichen Bitten der Einzelnen zusammenfaßt), nach der Homilie, nach der Kommunion. Und der Zelebrant wird sinnvollerweise

Winke geben, wie jeder die Zeit der Stille zu gestalten hat, damit sie etwas anderes sei als ein bloßes Warten darauf, daß es weitergeht.

Jeder ist durch seinen Ernst und seine Gebetsbereitschaft mitverantwortlich für das Gelingen einer würdigen Liturgie. Die Texte der ersten christlichen Jahrhunderte legen davon eindeutig Zeugnis ab. Die einmalige Qualität einer christlichen Versammlung zur Feier der Eucharistie ist Bürge dafür, daß es möglich ist, dem ewigen Vater »in Wahrheit würdig und recht zu danken« dafür, daß er durch die Hingabe seines Sohnes der Welt und jedem Einzelnen in ihr bewiesen hat, wie sehr er »die Liebe ist«.

Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Die Krise der Liturgie und damit der Kirche, in der wir nach wie vor stehen, beruht nur zum geringsten Teil auf dem Unterschied von alten und neuen liturgischen Büchern. Immer deutlicher zeigt sich, daß im Hintergrund allen Streits ein tiefer Dissens über das Wesen der liturgischen Feier, ihre Herkunft, ihren Träger und ihre rechte Form aufgebrochen ist. Es geht um die Frage nach der grundlegenden Struktur von Liturgie überhaupt; in ihr stehen sich – mehr oder weniger bewußt – zwei von Grund auf verschiedene Konzeptionen gegenüber. Die leitenden Begriffe der neuen Sicht von Liturgie lassen sich mit den Stichworten Kreativität, Freiheit, Feier, Gemeinde wiedergeben. Von solcher Sicht her erscheinen dann Ritus, Bindung, Innerlichkeit, gesamtkirchliche Ordnung als die Negativbegriffe, die den zu überwindenden Zustand der »alten« Liturgie beschreiben. Ich begnüge mich damit, diese »neue« Sicht der liturgischen Struktur mit einem zufällig herausgegriffenen Text zu belegen, der für ein ganzes Genus stellvertretend steht: »Liturgie ist kein amtlich geregeltes Ritual, sondern konkrete, wesensgerecht gestaltete *Feier* der Versammlung mit allen Spielräumen der Regelung. Liturgie ist kein kirchenspezifischer, objektiver Frömmigkeitskult, der persolviert werden muß ... So wie das Meßbuch dem Priester, ... so ist das Gotteslob der Gemeinde als Rollenbuch zur Hand gegeben: Die Gemeinderolle wird auch dadurch akzentuiert, daß Liturgie am konkreten Ort in einer bestimmten Gemeinde entsteht ... Der Gesang der Gemeinde ist seit der Liturgiereform aufgewertet worden: Das Eigentliche steht nicht mehr hinter dem Gesungenen, sondern was gesungen wird, ist das Eigentliche ...«¹

Der Grundgedanke solcher Überlegungen liegt in der Auffassung, daß Liturgie gemeindliche Feier sei, ein Akt, in dem die Gemeinde sich als Gemeinde bildet und erfährt. Faktisch rückt die Liturgie damit ihrem Formtypus wie der geistigen Haltung nach in die Nachbarschaft der Party, was sich zum Beispiel in der zunehmenden Bedeutung von Begrüßungs- und Verabschiedungsworten wie in der Suche nach Elementen mit Unterhaltungswert zeigt. Der Unterhaltungseffekt wird geradezu zum Maßstab »geglückter« liturgischer Feier, die daher auf die »Kreativität«, das heißt auf die Einfälle ihrer Veranstalter angewiesen ist.

¹ E. Bickl, Zur Rezeption des »Gotteslob«. Einführungsschwierigkeiten und Lesungsvorschläge. In: »Singende Kirche« 25 (1977/78), S. 115–118.

I. DAS WESEN LITURGISCHER FEIER

Daß diese Einstellungen, konsequent genommen, Liturgie, das heißt öffentlichen gemeinschaftlichen Gottesdienst der Kirche aufheben müssen, soll uns nicht den Blick dafür verdecken, daß in ihrem Ausgangspunkt *ein* grundlegendes Element richtig gesehen ist, von dem her ein Gespräch über die Grundstruktur der Liturgie möglich sein müßte. Dieses Element liegt in der Vorstellung von der Liturgie als Feier; deutlicher müssen wir sagen: Liturgie hat ihrem Wesen nach den Charakter des Festes². Wenn wir dies gemeinsam voraussetzen dürfen, so kann an dieser Stelle der Disput darüber einsetzen, was ein Fest zum Fest macht. Die beschriebene Auffassung sieht offenbar das Fest gewährleistet durch das konkrete Gemeinschaftserlebnis einer zur »Gemeinde« zusammengewachsenen Gruppe; als Voraussetzung und Gehalt solcher Selbsterfahrung der Gemeinschaft betrachtet sie Spontaneität und freien Ausdruck, das heißt das Heraustreten aus den festen Ordnungen des Alltags und die schöpferische Gestaltung, die zugleich sichtbar macht, was die Gemeinde als die Gemeinde trägt. Liturgie ist dann »Spiel« mit verteilten Rollen, in dem doch alle zusammen-spielen und so »Feier« ermöglichen. Auch in diesen Vorstellungen sehe ich noch *etwas* Richtiges, nämlich den Gedanken, daß zur Mitte des Festes die Freiheit gehört als Heraustreten aus den Zwängen des Alltags und daß daher das Fest Gemeinschaft gründet. Solches Heraustreten muß allerdings, um wirklich frei zu machen, gerade Heraustreten aus den »Rollenzwängen«, Ablegen der Rolle und Freilegen des Eigentlichen sein. Es muß den Durchbruch aus der »Rolle« zum Sein bringen. Sonst bleibt alles nur Spiel, mehr oder weniger schöner Schein, der uns im Scheinhaften festhält und daher Freiheit und Gemeinschaft nicht gibt, sondern verdeckt.

Weil es aber so ist, hat in allen Kulturen gegolten, daß das Fest eine Ermächtigung voraussetzt, die die Feiernden sich selbst nicht geben können. Man kann die Feier nicht beschließen, sondern sie braucht einen Grund, und zwar einen objektiven Grund, der dem eigenen Wünschen vorausliegt. Anders ausgedrückt: Ich kann Freiheit nur darstellen, wenn ich frei *bin*; sonst wird das Vorgeben der Freiheit zum tragischen Selbstbetrug. Ich kann Freude nur darstellen, wenn die Welt und das Menschsein wirklich Anlaß geben, sich darüber zu freuen. Aber tun sie das eigentlich? Wo diese Fragen ausgeklammert werden, wird die Party – der Versuch der postreligiösen Welt, das Fest wieder zu finden – schnell zum tragischen Mummenschanz. Daher ist es kein Zufall, daß die Party überall dort, wo Menschen in ihr »Erlösung«, das heißt das Erlebnis der Befreiung von der Selbstentfremdung, von den

² Dies ist eingehender entwickelt in meinen demnächst bei Wewel/München, unter dem Titel »Eucharistie« erscheinenden Münchener Fastenpredigten. Zum Thema Fest nach wie vor grundlegend J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Thorie des Festes. München ²1964.

Zwängen des Alltags und die Erfahrung einer das Ich überwindenden Gemeinschaft gesucht haben, alsbald die Grenzen der bürgerlichen Unterhaltbarkeit sprengen mußte und sich zum Bachanal entwickelte: Das Rauschgift, das ja nicht einzeln eingenommen, sondern gemeinsam zelebriert wird³, muß die Reise ins Ganz-andere bewirken, die erst wirklich als befreiender Ausflug aus dem Alltag in die Welt der Freiheit und der Schönheit erfahren wird. Im Hintergrund steht die Frage aller Fragen, diejenige nach den Mächten des Leides und des Todes, denen keine Freiheit trotzen kann. Wer sich diesen Fragen nicht stellt, bewegt sich in einer Welt der Fiktionen, deren künstliche Harmlosigkeit auch nicht durch pathetische Deklamationen über das Leid der unterdrückten Völker aufzuheben ist, die nicht ohne Grund zum Commune nahezu aller selbstgemachten »Liturgien« gehören. Anders gesagt: Wo Feiern mit gemeindlicher Interaktion gleichgesetzt und Freiheit mit der »Kreativität« gestalterischer Einfälle verwechselt wird, ist das Menschsein auf Sparflamme gesetzt und, so schön das Gesagte auch klingen mag, das Eigentliche ausgeklammert. Man braucht kein Prophet zu sein, um solchen Experimenten geringe Dauer zu verheißen; immerhin können sie die Wirkung haben, Liturgie weithin zu zerstören.

Bauen wir nun aber aus, was wir an Positivem gefunden haben! Wir sagten: Liturgie ist Fest; im Fest geht es um Freiheit, bei der Freiheit um das Sein hinter den Rollen; wo aber das Sein auftaucht, tritt auch die Frage des Todes hervor: Darauf vor allem muß das Fest antworten. Umgekehrt: Das Fest setzt Ermächtigung zur Freude voraus; diese Ermächtigung ist nur stichhaltig, wenn sie der Todesfrage standhält. Demgemäß hat das Fest in der Religionsgeschichte immer kosmischen und universalen Charakter gehabt: Es versucht der Todesfrage zu antworten, indem es sich auf die universale Lebensmacht des Kosmos bezieht. Nun kann man hier einwenden, es gelte doch gerade, das unterscheidend Christliche zu suchen und es sei eben nicht möglich, das Wesen christlicher Liturgie aus allgemein-religionsgeschichtlichen Kategorien zu entwickeln. Das ist vollkommen richtig, was die *positive* Aussage und Gestalt des christlichen Festes angeht; aber gleichzeitig gilt selbstverständlich, daß dies christlich Neue und Unableitbare Antwort ist auf die gemeinsamen Fragen *aller* Menschen und insofern doch auf einen anthropologischen Grundzusammenhang bezogen werden muß, ohne den gerade dies Neue unverstanden bleibt.

Dieses Neue aber besteht darin, daß die Auferstehung Christi die von der ganzen Geschichte gesuchte und von niemand zu erbringende Ermächtigung zur Freude wirklich gibt. Deshalb ist christliche Liturgie – Eucharistie – ihrem Wesen nach Fest der Auferstehung, *Mysterium Paschae*. Als solches trägt sie das Kreuzesgeheimnis in sich, das ja die innere Voraussetzung der

³ Lehrreiche Informationen dazu bei E. K. Scheuch, Haschisch und LSD als Modedrogen. Osnabrück 1970.

Auferstehung ist. Es ist einfach zu billig, wenn Eucharistie zum Mahl der Gemeinschaft erklärt wird: Sie hat Christi Tod gekostet, und die Freude, die sie verheißt, setzt das Eintreten in dieses Todesgeheimnis voraus. Eucharistie ist eschatologisch orientiert und darum kreuzestheologisch zentriert. Das ist gemeint, wenn die Kirche am Opfercharakter der Messe festhält; hier geht es in der Tat darum, ob die Größenordnung beibehalten oder verfehlt wird, ohne die die eigentliche Tiefe des Menschseins und die eigentliche Tiefe der befreienden Macht Gottes beiseite gelassen wird. Anders ausgedrückt: Die Freiheit, um die es im christlichen Fest – der Eucharistie – geht, ist nicht die Freiheit, Texte zu erfinden, sondern die Befreiung der Welt und unserer selbst vom Tod, die allein uns freimachen kann, die Wahrheit anzunehmen und einander in Wahrheit zu lieben.

Aus der hier entwickelten Grundeinsicht folgen zwei weitere wesentliche Strukturen der Eucharistie von selbst. Die eine besteht im latreutischen Charakter der Liturgie, der in den Rollentheorien kaum noch vorkommt. Christus ist betend gestorben; er hat sein Ja zum Vater der politischen Opportunität übergeordnet und kam dadurch ans Kreuz. So hat er im Kreuz das Ja zum Vater aufgerichtet, in ihm den Vater verherrlicht, und diese Weise des Sterbens war es, die mit innerer Konsequenz in die Auferstehung hineinführte. Das bedeutet: Die Ermächtigung zur Freude, das befreiende, siegreiche Ja zum Leben hat seinen inneren Ort in der Anbetung. Das Kreuz ist als Anbetung »Erhöhung« – Auferstehungsgegenwart; das Fest der Auferstehung feiern heißt, in die Anbetung eintreten. Wenn mit »Fest der Auferstehung« der zentrale Sinn der christlichen Liturgie umschrieben ist, dann ist »Anbetung« ihre gestaltgebende Mitte: Dort wird der Tod überwunden und die Liebe ermöglicht. Die Anbetung ist die Wahrheit.

Zweitens ist mit dem bisher Bedachten der kosmische und universale Charakter der Liturgie mitgegeben: Die Gemeinde wird Gemeinde nicht durch Interaktion, sondern dadurch, daß sie sich vom Ganzen empfängt und ins Ganze zurückgibt. Von hier aus ließe sich nun im einzelnen zeigen, warum Liturgie nicht »gemacht«, sondern entgegengenommen und als vorgegebene je neu verlebendigt wird; es ließe sich zeigen, warum ihre Universalität sich in ihrer gesamtkirchlichen Form darstellt, die als »Ritus« der einzelnen Gemeinde vorgegeben ist. Die Einzelheiten auszubreiten, würde hier zu weit führen. Der Kerngedanke ist mit dem Bisherigen ohnedies gegeben: Liturgie als Fest überschreitet den Bereich des Machbaren und Gemachten; sie führt in den Bereich des Gegebenen, des Lebendigen, das sich uns über-eignet. Deswegen ist das organische Wachsen in der Universalität der gemeinschaftlichen Überlieferung zu allen Zeiten und in allen Religionen Grundgesetz der Liturgie gewesen. Selbst in dem großen Umschwung vom Alten zum Neuen Testament ist diese Regel nicht verletzt und die Kontinuität des liturgischen Werdens nicht durchbrochen worden: Jesus hatte seine

Abendmahlsworte organisch in den Zusammenhang der jüdischen Liturgie eingefügt, dort wo sie dafür offenstand, gleichsam von innen darauf wartete. Die werdende Kirche hat diesen Prozeß der inneren Vertiefung, Reinigung und Weitung des alttestamentlichen Erbes sorgsam fortgesetzt. Weder die Apostel noch ihre Nachfolger haben eine christliche Liturgie »gemacht«; sie wuchs organisch durch die christliche Lektüre des jüdischen Erbes, die sich Zug um Zug in der Form ausprägte⁴. Dabei wurden die Gebetserfahrungen der einzelnen Gemeinden gefiltert, die selbstverständlich in der Grundform der einen Kirche standen, in der sich die Sonderformen der großen kirchlichen Räume allmählich entwickelten. In diesem Sinn gab es *immer* die Unbeliebigkeit der Liturgie für die einzelne Gemeinde und den einzelnen Liturgen: Sie ist Bürge und Ausdruck dafür, daß hier mehr und Größeres geschieht, als je eine einzelne Gemeinde und als je überhaupt Menschen aus sich tun können; sie ist so Ausdruck für die objektive Ermächtigung zur Freude, für die Beteiligung an dem kosmischen Drama der Auferstehung Christi, mit der der Rang der Liturgie steht und fällt. Im übrigen ist diese Unbeliebigkeit der wesentlichen Teile der Liturgie gerade auch der Garant für die wahre Freiheit der Gläubigen: Nur so bleibt gewährleistet, daß sie nicht irgendwelchen Erfindungen eines einzelnen oder einer Gruppe ausgeliefert sind, sondern dem begegnen, was auch den Pfarrer, den Bischof und den Papst bindet und ihnen allen den Raum der Freiheit ihrer je persönlichen Anverwandlung des uns allen zugedachten Geheimnisses gibt.

Im übrigen muß hier auch angemerkt werden, daß sich die »Kreativität« selbstgemachter Liturgien in einem engen Kreis bewegt, der notwendigerweise armselig ist im Vergleich zu dem Jahrhunderte, ja, Jahrtausende umspannenden Reichtum der gewordenen Liturgie; leider bemerken dies die Macher durchwegs später als die Teilnehmer. Ohnedies ist der Kreis derer, die für sich solches Recht in Anspruch nehmen können, immer recht begrenzt und, was für sie Freiheit ist, ist zugleich »Herrschaftsausübung« gegenüber anderen. Dabei gibt es in der gewordenen Liturgie der Kirche durchaus den Raum, in dem die Kräfte schöpferischer Gestaltung aufgerufen sind. Er betrifft den Bereich der künstlerischen Formung, besonders im musikalischen Bereich; die konkrete Gestaltung der liturgischen Dienste und die je dem Anlaß angemessene Bereitung des liturgischen Raums; er erstreckt sich auch auf den Bereich der Fürbitten und hat einen entscheidenden Schwerpunkt in der dem Priester aufgetragenen Wortverkündigung, in der die gemeinsame Botschaft übersetzt wird in das Hier und Heute der Feiernden. Wer sich dieser Aufgabe wirklich ernsthaft stellt, wird die Grenzen seiner

⁴ Ausführlicher ist diese Entwicklung in meinem in Anm. 2 genannten Buch dargestellt; vgl. auch L. Bouyer, *Eucharistie. Theologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Tournai 1966, und dieses Heft S. 509 ff.

»Kreativität« immer wieder schmerzlich erfahren und kaum den Wunsch hegen können, den Anspruch an sie ausgeweitet zu finden.

II. DIE SUBJEKTIVE ENTSPRECHUNG ZUM OBJEKTIVEN WESEN DER LITURGIE

Mit diesen Gedankengängen sind wir beim zweiten Teil unserer Überlegungen angelangt. Wir hatten zunächst versucht, die objektive Grundstruktur der Liturgie zu erkennen und sie vorab mit dem Begriff »Fest« umschrieben, das sich dann inhaltlich als Fest der Auferstehung des Herrn charakterisieren ließ. Daraus hatte sich uns der Primat der Anbetung ergeben und der objektive Charakter der Ermächtigung zur Freude, der sich uns in der Bindung an die universale Kirche und ihre Geschichte sowie an die von ihr vorgegebene Form als den Raum der Freiheit und der Gemeinsamkeit darstellte. Damit waren wir von selbst aus der Untersuchung der objektiven Struktur zu derjenigen nach der Stellung des Einzelnen und der Gemeinde im Gottesdienst geführt, die nun noch etwas weiter vertieft werden muß. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesen Aspekt bekanntlich mit dem Begriff der »*Participatio actiosa*«, der tätigen Teilnahme umschrieben. Da ich mich in letzter Zeit mehrfach dazu geäußert habe, können die Ausführungen darüber sich hier auf Andeutungen beschränken⁵. Den Dimensionen des Menschseins gemäß muß der Begriff »Teilnahme« ebenso wie »Tätigsein« in den Aspekten von einzelner und Gemeinschaft, Innerlichkeit und Äußerung ausgeleuchtet werden. Damit Gemeinsamkeit sei, ist der gemeinsame *Ausdruck* vonnöten; damit aber der Ausdruck nicht Äußerlichkeit bleibe, ist eine gemeinsame *Interiorisierung*, ein gemeinsamer Weg nach Innen (und oben) nötig. Wo der Mensch *nur* in der Dimension des Ausdrucks, nur als »Rolle« und in Rollen ins Spiel kommt, entsteht bloß gespielte Gemeinschaft, die sich mit dem Spiel und seiner Rolle wieder auflöst. Das Gefühl der Isolation, der wesentlichen Einsamkeit des Menschen und der Inkommunikabilität der getrennten Iche, das J. P. Sartre, S. de Beauvoir und A. Camus stellvertretend für eine ganze Generation beschrieben haben und das der Revolte gegen das Menschsein, die wir erleben, weitgehend zugrundeliegt – dieses Gefühl beruht auf der Erfahrung, daß der Weg nach innen in die Verslossenheit getrennter Iche führt und der Weg nach außen nur diese abgründige Unmöglichkeit des Zueinander verdeckt. Gerade darauf könnte und sollte die christliche Liturgie antworten. Sie tut es nicht, wenn sie sich in äußerer Aktivität erschöpft. Ihre einzigartige Möglichkeit besteht darin, daß sie in der Interiorisierung in das liturgische Wort und die liturgische Wirklichkeit

⁵ Vgl. dazu wieder das in Anm. 2 genannte Buch, sowie J. Ratzinger, *Liturgie – wandelbar oder unwandelbar?* In dieser Zeitschrift 5/77, S. 417–427.

– die Gegenwart des Herrn – die getrennten Iche aufbricht und sie von innen her kommunizieren läßt in dem, der sich uns allen durch seine Kreuzeshingabe kommuniziert hat. Wo die gemeinsame Interiorisierung dorthin unter der Führung der gemeinsamen Gebete der Kirche und der in ihnen liegenden Erfahrung des Leibes Christi geschieht, da wird gemeinsamer Ausdruck möglich und wahr; da verbinden sich Menschen nicht mehr nur in Rollen, sondern berühren einander im Sein und erst so geschieht »Gemeinschaft«.

Aus diesem Grund halte ich das Wort vom liturgischen »Rollenbuch« für unglücklich. Gewiß ermöglicht das liturgische Gebetbuch auch die Einfügung in den gemeinsamen liturgischen Ausdruck und hat insofern vordergründig auch etwas von »Rollenbuch« an sich. Aber seine wahre »Rolle« erfüllt es doch nur, wenn es im Gebet den Menschen der Rollen entblößt, ihn persönlich, unverhüllt, vor seinen Gott stellt und so den Raum in ihm aufbricht, in dem wir uns allererst wirklich berühren können. Auch das gemeinschaftliche Gebet der Liturgie muß darauf zielen, daß *wirklich* gebetet wird, das heißt, daß wir nicht bloß zueinander und miteinander, sondern zu Gott sprechen; dann reden wir am allerbesten und am allertiefsten auch miteinander. Dies bedeutet, daß im Bereich der liturgischen Partizipation, die im tiefsten *Participatio Dei* – Teilhabe an Gott und so am Leben, an der Freiheit sein sollte, die Interiorisierung Vorrang hat. Das wiederum heißt, daß sich diese Partizipation nicht im Augenblick des liturgischen Vollzugs erschöpfen darf; daß Liturgie nicht wie ein Happening dem Menschen von außen aufgestülpt werden kann, sondern liturgische Erziehung und Einübung verlangt. Leider ist die ganze großartige Arbeit, die Männer wie Romano Guardini und Pius Parsch in diesem Betracht geleistet haben, mit den neuen Büchern wie Makulatur in den Papierkorb geworfen worden; dabei hätten wir heute nichts nötiger als die Erneuerung und Fortführung der Art von Bemühungen, wie besonders Pius Parsch sie verkörpert hat. Anstatt ständige neue Gestaltungsvorschläge vorzulegen, sollte die Liturgiewissenschaft wieder mehr zu ihrer originären Aufgabe zurückkehren, liturgischer Erziehung zu dienen, das heißt die Befähigung zur inneren Aneignung der gemeinsamen Liturgie der Kirche entwickeln zu helfen. Nur so kann auch der Wortschwall an Erklärungen wieder überflüssig gemacht werden, der die Liturgie zerredet und doch nichts erklärt.

Damit sind wir von der Frage nach dem Verhältnis zwischen Einzelem und Gemeinschaft jetzt von selbst zur Frage nach den Ausdrucksformen der Liturgie geführt. Die Theologie der Schöpfung und diejenige der Auferstehung (welche Inkarnation einschließt und endgültig macht) verlangen zwingend die Verleiblichung des Gebets, die Einbeziehung aller Dimensionen des leiblichen Ausdrucks: Die Vergeistigung des Leibes und die Verleiblichung des Geistes fordern sich gegenseitig; erst dann geschieht »Humanisierung«

des Menschen und der Welt, die eben darin besteht, daß die Materie zu ihren geistigen Möglichkeiten geführt und daß der Geist in der Fülle der Schöpfung ausgedrückt wird. Von da aus muß die einseitige Dominanz des Wortes kritisiert werden, die leider auch in den amtlichen liturgischen Büchern zum Teil etwas vorgezeichnet erscheint. Hier müßte das schöne kleine Buch über die heiligen Zeichen von Romano Guardini wieder mit Nachdruck ins Gedächtnis gerufen werden. Zur Liturgie gehört das Reden *und* das Schweigen; das Singen, der Lobpreis der Instrumente und das Bild; die Symbole und die dem Wort gemäße Gebärde.

Nur auf zwei der hier genannten Elemente möchte ich kurz eingehen. Schweigen als gemeinsames Gehen nach innen, als Innwerden von Wort und Zeichen, als Heraustreten aus den die Eigentlichkeit verdeckenden Rollen ist nach dem vorhin Bedachten für eine wirkliche *Participatio actuosa* unerläßlich. Es schafft die Weile, das Verweilen, in dem der Mensch des Währenden inne wird: Die Spannung der Liturgie kann ja nicht auf »Abwechslung« beruhen, wie B. Kleinheyer mit Recht bemerkt hat⁶, sondern darauf, daß Raum wird, um dem wahrhaft Großen und Unerschöpflichen zu begegnen, das keiner Abwechslung bedarf, weil es Genüge ist: der Wahrheit und der Liebe. Bei dem Rang, den das Schweigen demgemäß hat, können die paar Sekunden zwischen *Oremus* und *Oration* nicht genügen, die ohnedies häufig gekünstelt wirken. Als weitere Räume des Schweigens bieten sich an die Gabenbereitung sowie die Weile vor und nach der Kommunion; leider wird erstere entgegen dem Willen des Missale nur sehr selten wahrgenommen. Obgleich es der herrschenden Theorie durchaus widerspricht, möchte ich hinzufügen, daß auch keineswegs immer der ganze Kanon laut gesprochen werden *muß*. Dies zu behaupten, beruht auf einem Mißverständnis seines Verkündigungscharakters. Wo in einer Gemeinde die vorhin angesprochene und von der Sache her nötige liturgische Erziehung geschehen ist, wissen die Gläubigen, aus welchen Grundelementen sich das Hochgebet der Kirche aufbaut. Dann genügt es, etwa die ersten Worte der einzelnen Gebetsteile – sozusagen als Stichworte – laut zu beten; die Teilnahme der Gläubigen und so auch der Verkündigungserfolg werden auf diese Weise oft weit größer sein, als wenn die ununterbrochene laute Rede den inneren Anspruch der Worte erstickt. Die Multiplikation der Hochgebete, zu der es bedauerlicherweise in anderen Ländern gekommen ist und die auch bei uns längst begonnen hat, ist Ausdruck einer äußerst bedenklichen Situation, zumal die Qualität und die theologische Angemessenheit zum Teil an der Grenze des Erträglichen liegen. Solche Wucherungen sind ein Symptom dafür, daß der ständige laute Vortrag des Kanons den Schrei nach der »Abwechslung« förmlich erzwingt, dem aber mit einer noch so großen Zahl von Hochgebeten

⁶ B. Kleinheyer, Erneuerung des Hochgebetes. Regensburg 1969, S. 24.

nicht Genüge zu tun ist. Die Lösung kann nur die Zuwendung zur Spannung der Wirklichkeit selbst sein; auch die Abwechslung ist auf die Dauer langweilig. Daher ist die Erziehung zur Interiorisierung, die Führung zum Kern an dieser Stelle besonders vordringlich, ja, sie ist die Überlebensfrage der Liturgie als Liturgie. Der Mut, im Schweigen das Wort neu zu erlernen, kann hier allein rettend sein gegenüber der Ausuferung der Wörter, die schließlich gerade an der Stelle zum Gerede führt, wo es um die Begegnung mit dem »Wort« – dem Logos – gehen sollte, das als Wort der gekreuzigten und auferstandenen Liebe Ermächtigung zum Leben und zur Freude ist.

Meine zweite Bemerkung bezieht sich auf die Bedeutung der Gebärde. Das Stehen, Knien, Sitzen; das Sich-Beugen und Sich-Aufrichten, das Klopfen an die Brust, das Kreuzzeichen – all dies hat als Selbstdarstellung des Geistes im Leib eine unerläßliche anthropologische Bedeutung. Daß dabei Außen und Innen in einem für beide gleich wichtigen Wechselverhältnis stehen, hat J. Pieper eindrucksvoll dargestellt⁷. Ich möchte schließen mit einem Hinweis auf die zentrale Gebärde der Anbetung, die heute immer mehr zu entschwinden droht: das Knien⁸. Wir wissen daß der Herr kniend gebetet hat (Lk 22, 41), daß Stephanus (Apg 7, 60), daß Petrus (Apg 9, 40) und Paulus (Apg 20, 36) kniend gebetet haben. Der Christus-Hymnus des Philipperbriefes (2, 6–11) stellt die Liturgie des Kosmos als Knien vor dem Namen Jesu dar (2, 10) und weiß darin die jesajanische Prophezeiung (Jes 45, 23) von der Weltherrschaft des Gottes Israel erfüllt: Indem die Kirche im Namen Jesu das Knie beugt, tut sie die Wahrheit; sie fügt sich in die Gebärde des Kosmos ein, der dem Sieger huldigt und damit selbst auf die Seite des Siegers tritt, denn solche Kniebeugung ist nachahmendes Darstellen und Aufnehmen der Haltung dessen, der »Gott gleich war« und sich selbst »erniedrigt hat bis zum Tod«. Der Philipperbrief hat so mit der Verschmelzung zwischen dem Prophetenwort des Alten Bundes und dem Weg Jesu Christi der Gebärde des Kniens, die er als Haltung der Christen vor dem Namen Jesu voraussetzt, eine kosmische und heilsgeschichtliche Tiefe gegeben, in der die

⁷ J. Pieper, Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten. In: W. Seidel (Hrsg.), Kirche aus lebendigen Steinen. Mainz 1975, S. 68–83.

⁸ Aus dem Gesagten dürfte klar geworden sein, daß auch das Festhalten an einer von der Gesamtkirche überschrittenen Form liturgischer Entwicklung Flucht in den kleinen Kreis und als Stehen außerhalb des Gemeinsamen Zuwendung zum Selberrmachen ist. Etwas anderes freilich ist die Frage, ob nicht – ähnlich wie bei der Reform von 1570 – in großzügiger Weise die Möglichkeit gegeben werden sollte, unter gegebenen Bedingungen bis auf weiteres von dem alten Missale Gebrauch zu machen. Noch einmal davon zu unterscheiden ist die selbstkritische Frage, wo die neuen liturgischen Bücher schwächer sind als die alten und wo folglich eine Integration alten Guts anzustreben ist. Vor allem aber muß deutlich gemacht werden, daß der wahre Gegensatz nicht zwischen alten und neuen Büchern besteht, sondern zwischen gesamtkirchlicher und selbstgemachter Liturgie. Das größte Hindernis für die friedliche Aneignung der erneuerten liturgischen Form liegt in dem Eindruck, Liturgie sei nun der eigenen Erfindung überlassen.

leibliche Gebärde zu einem durch Worte nicht zu ersetzenden Christusbekenntnis wird.

Damit ist zum Schluß das Stichwort gefallen, das uns wieder zum Anfang zurückführt: Christliche Liturgie ist kosmische Liturgie – so sagt uns der heilige Paulus im Philipperbrief. Von dieser Größe darf sie sich nicht abbringen lassen, auch nicht durch den Reiz der kleinen Gruppe und des Selber-Machens. Ihr Erregendes besteht darin, daß sie uns aus dem Kleinen herausführt und uns an der Wahrheit beteiligt. Diese ihre befreiende Größe ans Licht zu bringen, muß die eigentliche Aufgabe aller liturgischen Erneuerung sein⁹.

⁹ Zur Frage der »Kreativität« vgl. auch G.-M. Onry, *La créativité liturgique*. Québec 1977.

Das Gegenwärtigwerden Christi bei der Feier der Eucharistie

Von Everett A. Diederich SJ

Ein äußerst fruchtbares Thema für ein vertiefendes Verstehen und Aneignen unserer neuen Formen aktiver Mitfeier der heiligen Messe ist der Gedanke des stufenweise Gegenwärtigwerdens Christi bei der Eucharistie. Die Bedeutung dieses Themas wurde immer wieder in den konziliaren und nachkonziliaren Dokumenten unterstrichen¹. Die folgenden Überlegungen möchten helfen, über eine Reflexion auf die heutige Meßordnung und die ihr zugrundeliegende dynamische Struktur diesen Gedanken weiter ans Licht zu bringen.

Die Gegenwart des auferstandenen Herrn²

Was suchen wir, wenn wir uns bemühen, in die Erfahrung aktiver Mitfeier nach der neuen Ordnung der heiligen Messe tiefer einzudringen? Die Antwort: »das Mysterium«, liegt auf der Hand, bringt uns aber nicht unmittelbar weiter. Vielleicht sollten wir besser fragen: »Wen suchen wir?« Diese Weise des Fragens erinnert uns an die Frage, die der Auferstandene an Maria Magdalena im Garten stellte, und damit daran, daß das von uns bedachte Geheimnis die Gegenwart des Herrn ist, der lebt und uns gegenwärtig ist, weil der Vater ihn von den Toten erweckt hat. Wie Gott uns zuerst geliebt, so ist der Herr gegenwärtig – für uns und für die ganze Schöpfung als Erstgeburt von den Toten –, bevor wir uns zu ihm aufmachen. Es ist der von ihm gesandte Geist, der in uns das Suchen weckt. Und diese Gabe übermittelt sich in einem fortschreitenden Geschehen von Anverwandlung. Dieser

¹ Vgl. Konstitution über die heilige Liturgie, nr. 7: AAS 56 (1964) 100–101; Paul VI. Enzyklika »Mysterium Fidei« v. 3. Sept. 1965: AAS 57 (1965) 762–764; Ritenkongregation, Instruktion über den eucharistischen Gottesdienst »Eucharisticum Mysterium« v. 25. Mai 1967, nr. 9 u. 55: AAS 59 (1967) 547, 568–569; Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Kap. 2 nr. 7; Die Heilige Kommunion und die Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe, 21. Juni 1973, nr. 6. (Dieser Text zitiert aus der Instruktion »Eucharisticum Mysterium«.)

² Vgl. Bernhard Langemeyer OFM, Die Weisen der Gegenwart Christi im liturgischen Geschehen. In: Martyria Liturgia Diakonia. Festschrift für Hermann Volk, Bischof von Mainz zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Otto Semmelroth. Mainz 1968, S. 288–292; Edward Kilmartin SJ, Christ's Presence in the Liturgy. In: Bread from Heaven, hrsg. v. Paul Bernier. New York/Toronto 1977, S. 102–113; vgl. ferner: Commentary on the Documents of Vatican II, Vol. 1. New York 1966, S. 13.

Dynamik des sich uns nähernden auferstandenen Herrn im Vollzug der Eucharistie nachzuspüren, ist Aufgabe unserer Untersuchung.

Unter den Ostererzählungen gibt es eine, die uns vielleicht am besten auf den Weg hilft: die Emmausgeschichte. Der Weg, den die Jünger mit dem Auferstandenen gehen, erinnert uns an die Weise, wie Christus uns bei der Eucharistiefeier gegenwärtig ist. Jesus gesellt sich zu seinen Jüngern, als sie in der Diskussion über das Ereignis seines Todes und den Bericht, daß er lebt, begriffen sind (Christi Gegenwart in der versammelten Gemeinde); er eröffnet ihnen die Bedeutung der Schrift (seine Gegenwart im Wort); er bricht das Brot mit ihnen (seine Gegenwart in den eucharistischen Gestalten). Wir wollen bei diesen drei Momenten noch ein wenig verweilen – wie die Elf und der Rest der Gemeinde, denen die zwei Jünger erzählen, »was sie unterwegs erlebt und wie sie ihn beim Brotbrechen erkannt haben« (vgl. Lk 24, 35).

Jesus kommt auf dem Weg zu ihnen, ohne daß sie ihn erkennen. Er läßt sie die Geschehnisse erzählen, von denen ihnen Herz und Mund voll sind, besonders das Ereignis seines Todes und der Bericht, daß er lebt. Diese Geschehnisse scheinen ihnen schwer oder gar nicht verständlich. Jesus tadelt sie, um sie von ihrem fruchtlosen Bemühen um Verstehen wegzurufen. Dann ergreift er die Initiative und verweist sie auf die Schriften, das Gesetz und die Propheten, an denen sie selbst vorbeigedacht hatten. In diesem gemeinsamen Blick auf die Schrift hilft er ihnen, die Bedeutung seines Todesereignisses zu finden, das so schwer auf ihnen lastet, solange es ihnen als ein bloßes Geschichtsfaktum durch den Kopf ging. Durch seine Gegenwart, seinen Dienst verwandelt er ihre Erinnerung an das Geschichtsfaktum von Versagen und Niederlage in ihre gläubige Wahrnehmung seines Todes als Weg, in die Herrlichkeit seines Vaters einzugehen. Von innen her gesehen, war sein Tod die Übergabe an den Vater in gehorsamer Liebe, auf daß er das Leben in Fülle habe und alle seine Brüder und Schwestern an dieser Fülle teilnehmen könnten. In dieser durch Jesu Gegenwart eröffneten neuen Sicht von innen beginnt sich bereits ihr Leben selbst der vertrauenden Hingabe an den Vater anzuverwandeln, da plötzlich »ihr Herz in ihnen brennt« (vgl. Lk 24, 32).

Es besteht ein merkwürdiger Übergang von dem Geschehen auf dem Wege zu dem während des Brotbrechens. Beide Male ist es der Herr, der durch seinen Dienst die Jünger verwandelt, aber beim zweiten Geschehen ist sein Handeln verschieden. Er bricht Brot, und diesem Tun wenden sie sich nun zu: etwas, das man sehen kann, anstelle eines Geschehens, das in der Erinnerung wachgerufen werden muß. Und doch ist es ihre gläubige Annahme von Jesu Tod als Weg zu neuem Leben, das sie ihn nun am Brotbrechen erkennen läßt. »Da wurden ihre Augen geöffnet . . .« (Lk 24, 31), das heißt: sie sehen auf neue Weise, erkennen den Herrn durch das Geschenk des Glau-

bens, vermögen seinen Tod als Heilsgeschehen statt eines tragischen Gerichtsereignisses zu erfahren. Er hat ihnen die Schriften eröffnet. Ihn erkennen sie nun wieder beim Brechen des Brotes.

Unter all den Erscheinungen des Auferstandenen scheint diese Begegnung der Jünger mit Jesus auf den Weg nach Emmaus unserer gläubigen Erfahrung am nächsten zu kommen, wenn wir die Gegenwart des erhöhten Herrn beim Meßopfer feiern. Der stufenweise vermittelten Erkenntnis seiner Gegenwart bei der Meßfeier, wovon die kirchlichen Dokumente sprechen, wollen wir uns nun zuwenden.

DIE GEGENWART CHRISTI BEI DER MESSFEIER

Den nachkonziliaren Dokumenten zufolge besteht eine Ordnung in den wesentlichen Weisen, wie Christus in seiner Kirche gegenwärtig ist, und diese Ordnung führt uns der stufenweise Aufbau der Meßfeier vor Augen³. Über die bestimmten Zeichen und Handlungen, die einander in der Eucharistiefeier folgen, vermögen wir im Glauben eine schrittweise Vertiefung in die volle Gegenwart des Herrn zu erfahren⁴.

*Christi Gegenwart in der Versammlung der Gläubigen*⁵

Wir sprechen heute gern von der Kirche als Sakrament, als dem sichtbaren Zeichen der Gemeinschaft der Menschen mit Gott, dem Vater und der Einheit aller Männer und Frauen in Christus. Während der Eucharistiefeier kommt dieser Charakter der Kirche als Sakrament in besonderer Weise zum Ausdruck. Es ist daher wichtig, gleich zu Beginn der Meßfeier den Blick auf die Ortsgemeinde von Gläubigen als Sichtbarwerden von Kirche zu lenken und damit auf die geheimnisvolle Gemeinschaft und Einheit, die diese Versammlung ausdrückt und wirklich werden läßt.

Die Ortsgemeinde ist diese Manifestation von Kirche dadurch, daß sie in der Einheit des *Gebets* zum Vater durch Christus im Heiligen Geist zusammenkommt. »Wo zwei oder drei in meinem Namen zusammenkommen, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18, 20). Die Gegenwart Jesu in denen, die in seinem Namen beten, ist seine Anteilgabe am Heiligen Geist, seinem Geist, der ihnen die Einheit in ihrem Gebet zu dem einen Vater gibt⁶.

³ Vgl. »Eucharisticum Mysterium«, nr. 55, a. a. O., 568–569; Die Heilige Kommunion und die Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe, nr. 6.

⁴ Vgl. Langemeyer, a. a. O., S. 300–307.

⁵ Seit der Enzyklika »Mysterium Fidei« wird die Gegenwart Christi in der Eucharistie »real« nicht in dem Sinne genannt, als ob die anderen Weisen seiner Gegenwart nicht real wären, vielmehr in besonderer Weise real. Vgl. d. zitierte Dokument und »Eucharisticum Mysterium«, nr. 55.

Wir selbst, sichtbar zusammenkommend und hörbar zusammen betend mit der wirklichen Kraft des Geistes, sind also gleichsam das Sakramentwerden von Christi Gegenwart in der Versammlung der Gläubigen. Es ist von ausschlaggebender Bedeutung, wirklich mitzuvollziehen, wie die Eröffnungsriten der Meßfeier unverkennbar das Hauptgewicht auf das Gebet legen. Von diesem Beten selbst müssen wir uns hier tragen lassen. Es wird ein nutzloses Unterfangen in der Bemühung um einen rechten Gebetsgeist sein, wenn wir irgendeines der ausdrücklichen Gebete im Eingangsteil der Messe zu einem wortreichen Gerede über uns selbst werden lassen – mit Gott als Zuhörer – oder, so bedeutsam dies auch sonst sein mag, zu einem theologisch auf dem Stand der Zeit stehenden Diskurs über Gott – mit uns selbst als Zuhörer.

Besonders ein Moment im Eröffnungsteil der Messe muß in dieser Besinnung auf die Gegenwart Christi in der Gemeindeversammlung hervorgerufen werden. Wie die ganze Messe wird dieser Eröffnungsteil unter Zuwendung des Priesters *zum Volke* gefeiert. Nach dem alten Ritus wurde die Messe *zum Altar* hinzelebriert. Da zumeist das Allerheiligste auf dem Altar aufbewahrt wurde, kann man ebensogut sagen: es wurde *zum Allerheiligsten* hin gefeiert. Der zum Altar und zum Allerheiligsten hin zelebrierende Priester zog die Gemeinde hinter sich zu einem Glaubensbewußtsein, das sich auf den Altar und insbesondere das Allerheiligste konzentrierte. Das Geheimnis der wirklichen Gegenwart Christi war dort, und die Einheit und das Gebet der versammelten Gläubigen vollzog sich wesentlich auf der Grundlage dieser sichtbaren Zuwendung zum Mysterium. Wir haben oben betont, daß das Mysterium von Christi Gegenwart, wie sie sich im Eingangsteil der Messe entfaltet, inmitten der betenden Versammlung statthat. Diese zum Gebet versammelte Kirche ist das Anfangsmoment der geheimnisvollen Gegenwart Christi, und es ist diese um den Tisch des Wortes und den Tisch der Eucharistie versammelte Gemeinde, worin sich beim Fortgang der Feier das volle Offenbarwerden des Mysteriums von Christi Gegenwart entfaltet. Zum symbolischen Ausdruck dieses Sachverhalts feiert der Priester dem Volke zugewandt. Das Mysterium vollzieht sich nicht so sehr »da vorn«, sondern in der Mitte der Versammlung.

Christi Gegenwart in seinem Wort

Die Gegenwart des Herrn, die sich in uns als einer betenden Gemeinschaft vollzieht, vertieft sich durch seine Gegenwart im Wort.

⁶ Allgemeine Einführung in das Stundengebet, nr. 8. Hier findet sich eine wertvolle Zusammenfassung über das Wirken des Heiligen Geistes in der Gebetseinheit der Kirche, die mit der Feststellung endet: »Christliches Gebet ist nicht möglich ohne das Wirken des Heiligen Geistes, der die ganze Kirche eint und uns durch den Sohn zum Vater führt.«

In der Liturgie des Wortes besteht unser Tun vornehmlich im Verkündigen und glaubenden Hören des Wortes Gottes. Die Gebete und Gesänge dienen dazu, unser Hören zu unterstützen. Dieses gesamte Tun ist von einer Dynamik geleitet, die auf eine fortschreitende innere Verlebendigung des Wortes Gottes zielt.

Die Schrift selbst ist schon ein Bericht des Glaubens. Sie ist bereits getragen von dem Glaubensgehorsam, zu dem uns der Geist des Auferstandenen bewegen will. Nicht historische Fakten werden uns verkündigt; sondern das glaubende Erinnern dieser ein-für-allemal ergangenen Ereignisse, in denen Heilsbedeutung Gestalt gewonnen hat, trifft uns im Heiligen Geist als eine Hilfe, nun unseren Glauben zu gestalten.

Das Wort Gottes wird der hörenden Gemeinde durch einen lebendigen Menschen verkündigt. Die kirchliche Ordnung zur Weihe der Diakone und Unterweisung der Lektoren setzt voraus, daß das verkündigte Wort in der es verkündigenden Person bereits zu einem lebendigen Wort geworden ist⁷. Ihre Verkündigung soll gleichsam als Entfaltung ihres Gehorsams dem Wort gegenüber und als Teil ihres Lebens im Glauben uns zur inneren Aufnahme des Wortes führen.

Das Wort wird jedoch als Wort Gottes verkündigt, nicht dessen, der es weitergibt, und der Prophet Jesaja erinnert uns daran, daß dieses Wort ergeht, um zu vollbringen, was Gott gewollt (vgl. Is 55, 11). Die Weise, in der die Lesungen aufeinander folgen, die Einfügung der Responsorien, die Akklamationen und Zeichen, die die Verkündigung begleiten, dienen dazu, die Aufnahme des Wortes, die der Geist des Auferstandenen in unseren Herzen bereiten will, zu unterstützen. Dieser Geist begleitet uns bei der Abfolge der Lesungen ähnlich, wie Jesus seine Jünger auf dem Weg nach Emmaus bei der Suche nach dem Sinn der Schriften begleitet hat. Wenn die erste Lesung dem Alten Testament entnommen ist, soll uns dies zu einem tieferen Verständnis des vollen Heilsplanes Gottes in der Einheit von Altem und Neuem Bund helfen. In dem »Heute« unserer Feier erfüllen sich diese Schriften in unserem Hören (Lk 4, 21). Die Schriften der Apostel sprechen uns unmittelbar von der »Zeit der Kirche«, helfen uns, die Heilsereignisse in unsere Zeit zu stellen. Auch die Responsorien sind Gottes inspiriertes Wort, und zwar gebetetes Wort, das uns hinführt zum Wort der Evangelien selbst. Diese gipfeln, hierin alle übrigen Schriften zu ihrem Ziele bringend, in dem Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu, seiner gehorsamen Hingabe an den Vater, die zugleich Hingabe für uns ist, auf daß wir daran Anteil haben durch unser eigenes gehorsames Sterben mit Jesus. Durch die Kraft des Heiligen Geistes soll das Wort – vollbringend, wozu es ausging – sich einsenken in unser Leben und es von innen her gestalten. So werden wir von der

⁷ Vgl. Weiheordnung für die Diakone, nr. 24: »Glaube, was du liest, lehre, was du glaubst, und tue, was du lehrst.« Vgl. auch die Anweisung an die Lektoren, nr. 4 u. 6.

Gegenwart Christi in seinem Wort zu seiner Gegenwart auf dem Altar geführt.

Die Gegenwart Christi in der Person des Priesters

Auf dem Weg von der Liturgie des Wortes zu der des Altares müssen wir noch einen Augenblick innehalten, um ein weiteres Moment des Gegenwärtigwerdens Christi in unserer Mitte zu bedenken. Das Wort der Schrift konzentriert sich in der Verkündigung des gehorsamen und liebenden Opfers Christi. Über die gläubige Aufnahme dieses Wortes sollen wir uns selbst einbeziehen lassen in die Gegenwart dieses Opfers. Wir sollen diese Hingabe feiern, um sie in unserem Leben zu vollziehen, wie wir das Wort hören, um es zu tun. In der Übergabe seines Opfers des liebenden Gehorsams und der Anbetung in unsere Hände vollendet sich die Gabe der Gegenwart Christi.

Hier gewährt der Herr uns, Menschen von Fleisch und Blut, nun ein weiteres Zeichen auf dem Wege zur vollen Erkenntnis seiner Gegenwart: in der Person des Priesters, der am Tische des Herrn vorsteht. Durch Christi Gegenwart in seiner Person hat der Priester die Gnade, uns im gehorsamen Vollzug der Gedächtnisfeier des Herrn zu führen, indem er an Christi statt vor uns steht. In seiner sichtbaren, hörbaren, greifbaren Gestalt vermittelt er die Gegenwart des auferstandenen Herrn so, daß sich Christi eigenes Opfer für uns vollendet im Vollzug unserer eigenen Anbetung und zu unserer geistigen Nahrung. Dies gilt es gerade jetzt vor Augen zu halten, da der Priester sich anschickt, nach der Liturgie des Wortes den Vorsitz am Tisch des Altares zu übernehmen.

Die eucharistische Gegenwart Christi

In seinem Kommentar zur Konstitution über die Liturgie hat J. A. Jungmann darauf hingewiesen, daß bei der Diskussion über den Entwurf des Dokuments sich einige Stimmen dagegen erhoben hatten, von der vielfältigen Gegenwart Christi zu sprechen. Grund dafür sei die Furcht gewesen, daß dadurch der Glaube an die eucharistische Gegenwart beeinträchtigt werden könnte⁸. Unsere Betrachtung bisher hat hoffentlich gezeigt, daß der Glaube an die eucharistische Gegenwart Christi nicht beeinträchtigt, sondern im Gegenteil bestärkt wird durch unser gläubiges Bewußtsein von Christi wirklicher Gegenwart in der versammelten Gemeinde, in seinem Wort und in der Person des Priesters. Nach der frühen Meßordnung, als sich die Feier zu dem auf dem Altar aufbewahrten Allerheiligsten hin vollzog, war es gewiß

⁸ Commentary on the Documents of Vatican II, Vol. 1. New York 1967, S. 13.

möglich, die Aufmerksamkeit mehr auf die eucharistische Gegenwart zu konzentrieren als heute. Dabei konnte aber auch manches von dem Reichtum des Geheimnisses verloren gehen. Indem wir auf Christi Gegenwart im eröffnenden Gebetsteil und im Wortgottesdienst aufgemerkt haben, sind wir bereits von dieser Gegenwart durchdrungen, weil sie uns eben durch Zeichen und Symbole vermittelt ist, die uns Menschen von Fleisch und Blut angepaßt sind. So sind wir schon vorher gleichsam sensibilisiert, wenn wir dann in der Feier der Eucharistie zu dem einzigartigen Zeichen kommen. In der Feier des Wortes war es sein lebendiges Wort *in uns*, das seinen gehorsamen Opfertod als Weg zur Fülle des Lebens vom Vater für ihn und uns transparent macht für unsere gehorsam-gläubige Annahme. In der Feier der Eucharistie ist es seine Anwesenheit in der Materie von Brot und Wein *außerhalb unser*, die diesen gehorsamen Tod transparent macht, zunächst für unser Anbetungsoffer an den Vater und dann zum Verzehr als unsere geistige Speise.

So selbstverständlich dies scheint, es bleibt wichtig, klar von vornherein zu betonen, daß die Feier der Eucharistie in den materiellen Gestalten von Brot und Wein ihr Zentrum hat. Die Gedächtnisfeier beginnt und endet mit unserer Handlung an diesen Elementen, und ihr Geheimnis vermittelt sich uns durch dieses symbolische Tun.

Durch die Änderungen in der Ordnung der Eucharistiefeier tritt nun deutlicher als früher der Bezug der einzelnen Teile der Handlung zu den Worten und Taten Jesu beim Abendmahl heraus⁹.

Gabenbereitung

In den symbolischen Handlungen an den Elementen von Brot und Wein ragt als besonderes Zeichen hervor, wenn die Gemeinde Brot und Wein zum Altar bringt, wo der Stellvertreter Christi sie aufnimmt. Die Gaben kommen von einer Gemeinde, die schon auf zweifache Weise mit der Gegenwart des auferstandenen Herrn beschenkt ist. Diese Gegenwart bleibt in ihrer nun erneut bekräftigten Bereitschaft zur gehorsamen Hingabe, zeichenhaft präsent in den zum Altar gebrachten Gestalten von Brot und Wein. Wenn sich die Gegenwart Christi in der Eucharistie durch Verwandlung der materiellen Elemente in seinem Leib und sein Blut vollendet, dann wird darin auch die Opferbereitschaft seiner Kirche zu größerer Fülle gebracht werden. Christus ist anwesend in dem Priester und empfängt zeichenhaft durch ihn, was bereits sein eigen ist: die Hingabe an seinen Vater und für seine Brüder und Schwestern. So findet sich nun die gesamte Gemeinde Christi – sein Volk und seine Diener – am Tisch des Herrn versammelt.

⁹ Vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, nr. 48.

Das eucharistische Gebet

Das eucharistische Gebet, der nächste Schritt im Vollzug der Feier, ist der »Gipfel und die Herzmitte der gesamten Feier«¹⁰. Die in der neuen Meßordnung eingebrachten Veränderungen helfen uns, dies über die Weise zu verstehen, wie wir aktiv in das Hochgebet miteinbezogen werden.

Eine Verteilung der Rollen beim Beten ist bewahrt; und doch drückt sich gerade im Gebet des Priesters eine wundervolle Einheit aus, wenn er in der Person des »Wir« spricht. Dies ist nicht das herablassende »Wir« eines Herausgebers oder Vorstands von Betriebsversammlungen. Es ist das wirkliche Wir der Kirche, die, vereint mit dem Auferstandenen in seinem Heiligen Geist, zum Vater betet. Christus in der Person des Priesters gegenwärtig, nicht, um allein mit dem Vater zu sprechen, während wir zuhören; er lädt uns vielmehr ein, mit ihm und unter uns selbst vereint im Gebet zu sein.

Das Gebet wird in der »Allgemeinen Einführung« als »Gebet der Danksagung und Heiligung« bezeichnet¹¹. Es beginnt mit ausdrücklicher Danksagung und endet mit dem Höhepunkt des Preises des Vaters in der Doxologie. Was Preis und Danksagung zu diesem Höhepunkt bringt, ist im Erheben der verwandelten Gaben vom Altar ausgedrückt, wenn wir diese Doxologie beten: Wir beginnen das Hochgebet mit *erhobenen Herzen*, wir führen es zu Ende mit *erhobenen Gaben*.

Der zentrale Augenblick der ausdrücklichen Verwandlung der Gaben ist in dem Komplex der konstitutiven Teile von *Epiklese* (1), *Einsetzungsbericht und Konsekration* (2) und *Anamnese* (3) entfaltet¹². Die *Epiklese*, die Anrufung des Heiligen Geistes über die Gaben, auf daß sie uns Leib und Blut Christi werden, leitet diesen zentralen Augenblick ein. Diese ausdrückliche Anrufung des Heiligen Geistes gibt es nur in den drei neuen eucharistischen Gebeten, und sie sollte näher bedacht werden. Der Heilige Geist ist des Vaters Gabe an uns durch die Verherrlichung seines Sohnes. Wir bemerkten zuvor, daß durch die Gegenwart in seinem Wort uns der auferstandene Herr mit seinem Heiligen Geist beschenkt, damit wir im Glauben seinen gehorsamen Tod als einen Weg zum Leben für ihn selbst und uns verstehen. Vor seinem Tode erfüllte der Heilige Geist den menschlichen Geist und Willen des Sohnes mit gehorsamer Liebe bis zum Tode. Von seiner verherrlichten, geisterfüllten Menschennatur her erfüllt uns der Herr mit der gleichen Opfergesinnung. Diesen selben Geist rufen wir nun auf die Gaben, die in das sakramentale Zeichen des ein-für-allemal gültigen Opfers des erhöhten Sohns verwandelt werden sollen. Die Epiklese führt uns betend in den dichten Augenblick des sakramentalen Geheimnisses, indem sie uns selbst mit unseren

¹⁰ Vgl. a. a. O., nr. 54.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. a. a. O., nur. 55 c, d, e, f.

Gaben in die verwandelte Gegenwart der bereits vollzogenen Hingabe des Sohnes an den Vater zieht. Die volle Gegenwart des Geistes vollendet diese verwandelnde Gegenwart des auferstandenen Herrn.

In der Einheit Christi mit seiner Kirche im Gebet zum Vater, die in dem »Wir« unseres Gebets zum Ausdruck kommt, geht das Hauptaugenmerk so unauffällig von Christus zu seiner Kirche über, daß uns dieser Übergang nur in der gläubigen Reflexion bewußt wird. In solcher Demut dient unser Hohepriester uns, seinen Schwestern und Brüdern. Die Epiklese hat mehr die Geist-erfüllte Kirche im Blick. Der Einsetzungsbericht bietet die Brücke, diesen Blick nun zurück zum Geist-erfüllten Christus in der Wandlung gleiten zu lassen. Aber das geheimnisvolle Band der Einheit zwischen Christus und seiner Kirche bleibt, ausgedrückt im »Wir« des Gebets.

Den Höhepunkt im zentralen Augenblick der ausdrücklichen Heiligung bilden (2) *Einsetzungsbericht* und *Wandlung*. Sie sind unsere am stärksten ins Bewußtsein gehobene Anstrengung: zu tun, was unser Herr am Abend vor seinem Leiden tat. Der Priester, in dessen Person der Herr gegenwärtig ist, spricht diese ausdrücklichen Worte des Herrn mit der Aufmerksamkeit und Intention des auferstandenen Herrn für diese materiellen Elemente von Brot und Wein. Die Gegenwart des Auferstandenen erfüllt die Worte dessen, der hier an seiner Stelle steht, und die Worte des Herrn vollbringen, was der Herr durch sie vollbringen will. Er will, daß die Elemente von Brot und Wein ganz in seinen Leib und sein Blut verwandelt werden als sakramentale Gegenwärtigsetzung seines lebenbringenden Opfertodes und seiner Auferstehung in Herrlichkeit. Er will es als ein Zeichen seines Opferdienstes wie auch der lebenspendenden Fruchtbarkeit dieses Dienstes der Anbetung. Darum will er auch, daß uns Leib und Blut zur Speise gereicht werden als Zeichen unserer Gemeinschaft mit seiner Anbetung und dafür, daß diese Anbetung die bleibende Gemeinschaft des Lebens durch ihn mit dem Vater und untereinander ist. Damit erreichen wir die höchste Weise seiner Gegenwart in der Meßfeier: Christus gegenwärtig unter den eucharistischen Gestalten.

Das letzte konstitutive Element des zentralen Augenblicks ausdrücklicher Heiligung der Gaben ist (3) die *Anamnese*, das Gebet des Gedächtnisses. In der Einheit des Auferstandenen mit seiner betenden Kirche wendet sich das Augenmerk wieder zur Kirche zurück. In dieser Anamnese und der damit untrennbar verbundenen Darbringung tritt gleichsam die bleibende geistige Wirklichkeit mit der uns Christus durch seine Gegenwart im Wort beschenkt hat, in seine Gegenwart in der Eucharistie ein. Die Anamnese ist Teil der ausdrücklichen Heiligung der Gaben, weil sie das gläubige Gedächtnis von Heilstod und Auferstehung des Herrn nun ausdrücklich ausspricht. So bringt sie den Glauben der Kirche an die heilige Wirklichkeit, für welche die verwandelten Gaben Zeichen sind, das zentrale Geheimnis von Tod und Auferstehung des Herrn, zum entfalteten Ausdruck. Sie setzt gleichsam den

Stempel des ausdrücklichen Bekenntnisses des Glaubens unter die Mitte seines Vollzugs.

So dürfen wir es auch als eine Art Verlängerung der Gegenwart Christi im Worte betrachten, wenn wir im Gebet der *Darbringung*, in dem wir Leib und Blut Christi auf dem Altar dem Vater darreichen, diese heiligen Gaben zeichenhaft mit unserer eigenen Opfergesinnung zusammensehen. Bevor wir sie im eucharistischen Mahl zu uns nehmen, bestätigen wir ausdrücklich ihre innere Ausrichtung auf den Vater als *Opfergaben*. In diese Opfergesinnung beziehen wir unser ganzes Hier und Jetzt ein, das wir gleichzeitig dem Vater entgegenhalten – ein Hier und Jetzt allerdings, das sich als unsere ganze Bedürftigkeit darstellt, wie wir im Fürbittgebet zu Wort bringen.

Endlich kommen wir zum abschließenden Ausdruck der Einheit von Christus und Kirche im Eucharistischen Gebet, der Einheit im Lobopfer. Der Priester, in dessen Person Christus sichtbar und hörbar gegenwärtig ist, hebt das sakramentale Zeichen des ein-für-allemal vollzogenen Herrenopfers auf zum Vater und bringt ihm allen Preis der Kirche auf Erden und im Himmel durch, mit und in dem Sohn in der Einheit des Heiligen Geistes dar. In dieser Geste und in diesen Worten zeigt sich, wie tief die Kirche widerhallt von der Gegenwart des verherrlichten Hohenpriesters und Opferlamms in diesen Gaben.

Aber diese Gaben sollen unsere Speise werden, damit sich die Einheit mit Christus und durch ihn mit dem Vater und unter uns selbst weiter in Leben umsetzt. Und so kommen wir, um den letzten Teil des Herrengebots zu erfüllen: das Essen und Trinken von Leib und Blut in der Gemeinschaft der Brüder und Schwestern.

Der Kommunionritus

Wir schlossen das Eucharistische Gebet, in dem wir uns Christi eucharistische Gegenwart zu eigen machen, dadurch ab, daß wir dem Vater all unsere Anbetung durch ihn darbrachten. In der Kommunion vollenden wir gleichsam jene Aneignung seiner Gegenwart. Die Weise seiner Gegenwart in den eucharistischen Gestalten zielt auf diese Vollendung hin. Christus ist ganz und bleibend gegenwärtig unter dem Zeichen der Speise, und wir handeln seiner Anweisung getreu nur, indem wir sie essen und trinken. Der Höhepunkt des Gegenwärtigwerdens Christi, das wir schrittweise verfolgt haben, vollendet sich so im Höhepunkt der Einheit – Einheit mit ihm und durch ihn mit dem Vater und mit unseren Brüdern und Schwestern.

Hier kommt auch das Geheimnis der Auferstehung des Herrn zu seinem vollsten Ausdruck. Es ist dies das Gastmahl des Lebens, weil das Leben, das der Herr schon in seiner verherrlichten Menschennatur besitzt, mit uns geteilt

wird. Weil hier der auferstandene Herr gegenwärtig ist, ist das eucharistische Mahl eschatologisches Tun, end-zeitliches Leben. Es ist bereits das Zur-Frucht-Kommen unserer Hingabe an den Vater in gehorsamer Anbetung.

Die in die Kommunionordnung eingebrachten Änderungen wollen uns möglichst deutlich das Geheimnis heiliger Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn und miteinander ins Bewußtsein rufen. Der Friedensritus und das Brotbrechen sind schärfer betont. Es soll dabei gesungen werden, damit der Festcharakter klarer zum Ausdruck kommt. So deutlich hier Gemeinschaftsgeist und Freude bezeugt werden: sie entspringen und bleiben eingebunden dem Geheimnis, das wir beschrieben haben. Es ist der Friede und die Einheit des *Herrn*, wie uns das Gebet vor den Friedenszeichen mahnt; nicht wir selbst sind es, die hier Frieden und Einheit stiften.

*

Wir sind Pilger, unterwegs zur vollendeten Fülle des Lebens, die die Menschennatur im auferstandenen Herrn schon besitzt. Der Herr bleibt bei uns auf diesem Wege, um unser tägliches Brot zu sein. Der Höhepunkt des Geschenks seiner Gegenwart ist bleibend, wie das Zeichen der Speise anzeigt. So setzt sich diese Gegenwart fort in dem aufbewahrten Heiligen Sakrament, und dort bleibt das ganze Geheimnis eingeborgen, dem wir reflektierend nachgegangen sind. Sie setzt sich fort, um in Ehrfurcht, Anbetung, Dank, Lobpreis und Gebet betrachtet zu werden. Die Zeit der Meßfeier ist zu kurz, um dieses große Geheimnis erschöpfend in uns aufzunehmen.

In dieser Kontemplation muß aber auch bewußt bleiben, daß die eucharistische Gegenwart Christi aus der Feier der Messe kommt¹³, und die Stufen seines Gegenwärtigwerdens während dieser Feier soll unser betrachtendes Gebet von daher weiter durchklingen. In diesem Gebet geht es um die ständige Erneuerung der Opfergesinnung, die es braucht, um das Geheimnis der Hingabe Christi in unser Leben einzubringen, in die je größere Gemeinschaft im Dienst an unseren Schwestern und Brüdern. Vor allem aber sollen in uns weiterklingen das Lob und die Danksagung an »ihn, der durch seine in uns wirksame Kraft unendlich mehr zu tun vermag als alles, was wir erbitten oder erdenken« (Eph 3, 20).

¹³ Vgl. Die Heilige Kommunion und die Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe, nr. 2; »Eucharisticum Mysterium«, nr. 3 e, a. a. O., 542.

Von der jüdischen zur christlichen Liturgie

Von Louis Bouyer

Obschon über den Einfluß der jüdischen auf die christliche Liturgie unanfechtbare kritische Forschungen vorliegen – von christlicher Seite die eines Baumstark zuerst, dann die Louis Liegiers SJ, von jüdischer die des Rabbiners L. Finkelstein –, weigern sich bedauerlicherweise die katholischen Liturgen nach wie vor, einen solchen ernsthaften Einfluß zuzugeben. Ein belgischer Forscher – um nur ein Beispiel zu geben – hat jüngst ein erhellendes Werk über die Herkunft des »Gebets der Gläubigen« verfaßt, das vor der Gabenbereitung stattfindet und das neuerdings in der katholischen Messe wiederhergestellt wurde: jeder mit der alten Synagogenliturgie Vertraute muß erkennen, daß dort schon sehr früh eine Reihe von Bitten vorgetragen wurde, die sich (oft ganz wörtlich) an die »Achtzehn Segnungen« (*Tefillah*) anschließen. Der erwähnte Forscher fragt sich im Vorwort, ob hier nicht jüdischer Einfluß vorliegen könnte, doch habe ihm ein Spezialist für jüdische Fragen versichert, die Väter, die die ältesten christlichen Texte verfaßten, hätten solchen Abscheu vor allem Jüdischen empfunden, daß Entlehnungen gar nicht in Frage kämen . . . Lassen sich solche Äußerungen anders als durch – noch so unbewußte – antisemitische Komplexe der Christen erklären, die anscheinend schon genug daran zu tragen haben, die jüdische Bibel als »Wort Gottes« anerkennen zu müssen, so daß nicht auch noch das christliche Beten vom Judentum herkommen dürfte?

Und doch sind die Tatsachen da und müßten für den Archäologen der christlichen Liturgie besonders eindringlich reden. Sie bezeugen, durch die Verwandtschaft im Beten hindurch, eine solche im Glauben selber. Die Einmaligkeit Christi und des authentischen Christentums wird durch die Anerkennung dieser Tatsachen so wenig in Frage gestellt, daß sie – wie J. Jeremias lichtvoll gezeigt hat – gerade durch diese erst wahrhaft sichtbar wird. Nicht indem Christus desinkarniert, jenes Fleisches entledigt wird, das er durch Maria vom jüdischen Volk erhielt (das Alte wie Neues Testament als das »Volk Gottes« anerkennen), sondern indem er auf seinem konkreten Antlitz die göttlichen Züge aufleuchten sieht, gelangt der Christ zu seinem Glauben. Ob es uns lieb oder leid ist: Christen sind wir nur, wenn wir uns, nach dem mutigen Wort Pius' XI., als »geistliche Semiten« betrachten.

Der Hauptteil unserer Studie wird der Eucharistie gewidmet sein, die das Herz nicht nur der christlichen Liturgie, sondern schlichthin des Christentums ist. Und gerade sie gibt uns vielfache Gelegenheit, das erwähnte Papstwort zu verifizieren.

I

Schon das Wort Eucharistie (griechisch *eucharistia*) weist in der frühchristlichen wie in der jüdischen Literatur auf eine klar umgrenzte Gebetsform hin. Aufgrund der Rolle, die diese im Gesamt der Eucharistiefeier spielt, ist ihr Name auf die ganze Feier übergegangen. Im Griechischen der Septuaginta und Philons entspricht das Wort dem hebräischen *berakah* (obschon dieses zuweilen auch durch andere Worte wie *eulogia*, *exomologesis* wiedergegeben werden kann).

Berakah aber heißt nicht eine beliebige »Danksagung«; lange vor Christus besagt das Wort in der biblischen wie liturgischen Überlieferung eine nach Form und Inhalt bestimmte und konstante, wenn auch vielfältig anwendbare und formulierbare Gebetsform. Während die meisten dieser Formulierungen nur mündlich überliefert und erst vom nachchristlichen Judentum (der *Tannaïm*, ja erst der *Gaonim*, etwa vom 3. bis zum 9. nachchristlichen Jahrhundert) schriftlich fixiert wurden, haben sich bemerkenswerter Weise andere schon in den ältesten Schichten der Bibel niedergeschlagen. Ja eine klare Ausformung dieser Gebete, die schriftlich für gewöhnlich erst in den Ritualen der *Gaonim* auftaucht, begegnet, wie sich zeigen wird, im Buch Nehemia, wo die von Esra nach der Heimkehr aus dem Exil zusammengerufene Volksversammlung beschrieben wird, in der die rabbinische Tradition den Ursprung des bis heute währenden Synagogengottesdienstes erblickt.

Zwei Beispiele für die einfachsten und kürzesten *berakoth*. Da Eliezer, der Diener Abrahams, in kurzer Zeit für dessen Sohn Isaak eine Frau zu finden vermocht hat, ruft er aus: »Gelobt sei der Herr, der Gott meines Gebieters Abraham, der seine Huld und Treue meinem Gebieter nicht entzogen hat: er hat mich geradewegs zum Hause des Bruders meines Herrn geführt« (Gen 24, 27). Noch bezeichnender scheint die *berakah*, die Jethro, Moses Schwiegervater, ausspricht, da er mit eigenen Augen feststellen konnte, was Gott durch Mose für Israel gewirkt hat: »Gelobt sei der Herr, der euch aus der Hand der Ägypter und des Pharao errettet hat. Nun weiß ich, daß der Herr größer ist als alle Götter, denn aufgrund der Vermessenheit der Ägypter ihm gegenüber hat er das Volk aus ihrer Hand errettet« (Ex 18, 10–11). Man beachte, daß gleich darauf ein Gemeinschaftsopfer dargebracht wird, woran Jethro teilnimmt.

Diese beiden archaischen, scheinbar zufällig in die Bibel eingegangenen Texte zeigen uns, daß von Anbeginn der biblischen Offenbarung an eine Gebetsform in Umrissen vorhanden ist, der in der *Mischnah* wie in der *Tosephta* ein ganzer Abschnitt gewidmet wird, während die vollständigen Texte erst viel später, in den mittelalterlichen *Siddurim* auftauchen werden.

Versuchen wir, ihre Gliederung zu erfassen. Diese zeigt, daß die *berakah* kein beliebiges Dankwort an Gott für irgendeine Gabe ist. Sie ist ein prei-

sendes Bekenntnis jenes Gottes, den Israel »Herr«, *Adonai*, den einzigen wahren Herrscher der Schöpfung wie der Geschichte nennen wird. Sie beginnt deshalb immer mit diesem Gottesnamen (der an Stelle des unaussprechlichen Tetragramms IHVH gelesen wird), den Israel als das erwählte Volk kennen darf. Darauf folgt das zentrale Element, das seiner Wichtigkeit wegen oft allein entfaltet wird: Preis Gottes für das, was er getan oder geoffenbart (meist: getan *und* geoffenbart) hat zugunsten der Väter seines Volkes, als der Väter jenes Glaubens, der das Volk als solches begründet. Diese Lobesformel ist immer ein direkter Widerhall (oft ein wörtliches Zitat) des Wortes Gottes. Schließlich drittens (immer deutlich aus dem Zusammenhang erkennbar, wenn auch nicht stets explizit entwickelt) die Bezeichnung des Umstands im Leben der Beter, der ihnen die Wahrheit dieses Gotteswortes hat gleichsam evident werden lassen. So ganz klar in den Aussagen Eliezers und Jethros. Und in beiden Fällen führt das Lob des Gottes Israels und seiner Verheißungstreue zu einer Glaubenshingabe des Beters (bei Eliezer erneuert, bei Jethro eben erst entstehend) an den sich erfüllenden großen Heilsplan Gottes, von dessen werdendem Vollzug der Beter etwas wahrnehmen durfte.

In diesem Geist hat schon die *Mischnah*, haben dann die Gebetbücher der *Gaonim* und die immer neuen Erklärungen der Rabbinen die Bedeutung gerechtfertigt, die die immer neue Wiederholung solcher Gebete im jüdischen Leben allmählich gewonnen hat. Für jede Begegnung mit einem Wesen oder Gegenstand zwischen dem morgendlichen Erwachen und dem Wiedereinschlafen schreibt die *Mischnah* dem Glaubenden eine passende *berakah* vor. Und jede steht im Licht eines göttlichen Wortes und des Sinnes, den das Wort einer Handlung oder den Wesen und Dingen, die sie veranlassen, auferlegt.

In Justins »Dialog mit Tryphon«, diesem bemerkenswerten Dokument einer freundschaftlichen Unterredung zwischen einem Rabbiner und einem christlichen Philosophen, erinnert jener an die *berakoth*, um zu beweisen, daß (nach Ex 19) ganz Israel sich als ein »priesterliches Volk« betrachten muß. Zudem sieht er in der Zerstreuung der Juden unter die Völker die vorsehungshaften Erfüllung der Weissagung Maleachis: in den letzten Zeiten werde unter allen Völkern ein reines Opfer dargeboten werden. Dies, sagt Tryphon, tun die Juden, die allerorts durch die immerwährende Rezitation all dieser *berakoth* gleichsam die ganze Welt der Glorie Gottes weihen.

Dem Rabbi Simeon-ben-Zakkhai, an den die älteste Tradition der Kabbala anknüpft, wird der mystische Judaismus das Wort zuschreiben, daß jeder Jude, der über welches Ding auch immer eine *berakah* spricht, daraus eine Wohnstätte der *Schekinah*, der besonderen Gegenwart Gottes unter seinem Volk, bereitet.

Hier stehen wir ganz nah bei einem Ausspruch des Neuen Testaments (1 Tim 4, 4): »Jedes von Gott Geschaffene ist gut und keines darf verwor-

fen werden, wenn es *met' eucharistias*, mit einer *berakah*, einer Danksagung empfangen wird, dann ist es geheiligt durch das Wort Gottes und das Gebet.« Die letzten Worte sind eine klare Anspielung auf den Grundzug jeder *berakah*: in das Glaubensgebet ein Gotteswort einzuschließen, deren Bewahrheitung man an einer jetzt gemachten Erfahrung erkennt.

Nun aber hat dieser ununterbrochene Strom von kurzen und dichten, das ganze Leben des frommen Juden füllenden und es weihenden Segensgebeten sich in bestimmten öffentlichen und zusammenfassenden Gebetsformen des Synagogenkultes kristallisiert. In der alten Liturgie der Synagoge bilden sie den Abschluß: nach der Lesung der *Torah* (der Bücher Moses), ergänzt durch die *Haphtaroth* aus den Propheten, nach dem *Targum*, dem homiletischen Kommentar, umgeben sie das Glaubensbekenntnis Israels, seine erneute Weihe an den einzigen himmlischen König im *Schemah*: »Höre, Israel: der Herr, dein Gott, ist ein einziger Gott. Deshalb wirst du den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften . . .«

Die Gebete, die dieses Bekenntnis umrahmen und es wie einen Edelstein fassen, bestehen aus drei entwickelten *berakoth*. Ihre Konstellation gibt in jeder das für die kürzeren *berakoth* geltende Modell wieder, bildet aber zugleich wie deren Summe und Synthese.

In der ersten *berakah* danken wir Gott, daß wir ihn kennen aufgrund der Schöpfung und vornehmlich der Erschaffung des Lichtes. Von hier erhebt sich der Geist der Glaubenden zu einer Vergegenwärtigung der Engel im Himmel, die sich der Erkenntnis unmittelbar erfreuen, da auf ihrem Antlitz das göttliche Licht der *Schekinah* sich widerspiegelt, und die deswegen Gott mit unaufhörlichen Lobliedern preisen. Nun folgt die ganze Gemeinde dem *Schaliah sibbur*, ihrem Repräsentanten, der in ihrem Namen das Gebet angestimmt hatte, und singt gemeinsam die *Zeddušchah* (bei Jes 6 der Gesang der Seraphim):

»Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Zebaoth,
die Erde ist erfüllt von seiner Herrlichkeit.«

Dem folgt die *berakah* für die Gegenwart Gottes in seinem Tempel, entsprechend dem Hymnus der Cherubim und der Opharim (der mit Augen besetzten Räder am himmlischen Wagen) bei Ezechiel:

»Gepriesen sei Gott vom Ort seiner Wohnstatt aus!«

Darauf kommt die zweite große *berakah*, in deren Mitte die besondere Erkenntnis Gottes, die er seinem Volk durch die *Torah* geschenkt hat, steht, als Kenntnis in der Liebe jenes Gottes, der selber seine überschwengliche Liebe zu seinem Volk kundgetan hat. Dies leitet unmittelbar zur Wiederholung des *Schemah* über.

Schließlich folgt der dritte Teil der Gebete, bestehend aus achtzehn (heute neunzehn) kurzen *berakoth*, von den Juden als das Bittgebet schlechthin

betrachtet (die *Tefillah* des *Schemone Esre*). Bilden doch ihren zentralen Teil Bitten für alle Bedürfnisse des Gottesvolkes (sie sind die evidente Quelle der Fürbitten – Ektenien – der östlichen christlichen Liturgien und der großen lateinischen Litanei), doch sind diese Bitten am Anfang und am Ende eingeraht von einem Lobpreis. Oder besser: die ganzen Bitten entquellen dem Preis des göttlichen Namens, wie dieser sich durch seine Schöpfungs- und Heilstaten den Vätern des Volkes erkennbar machte: als Grundlage für das Vertrauen und die Hoffnung der Seinen. Deshalb streben die Bitten ihrerseits dem großen Abschluß des Heilsplans zu, wie er von Anbeginn offenbart worden war, so daß Gottes Namen jetzt und für ewig von den Kindern Abrahams ebenso gepriesen werden wird, wie er es in der Vergangenheit war. Wie die Bitte dem Lob entsprungen war, so kehrt sie demnach in dieses zurück. Die letzten *berakoth* wenden sich wieder dem Preis des Gottesnamens zu, wie der Abschluß des Heilswerks für die gesamte Welt ihn rechtfertigen wird.

Inmitten dieser zusammenfassenden Sammlung von *berakoth* der *Tefillah* ragt eine hervor, jene nämlich, durch die das Bittgebet sich in den Lobpreis zurückwendet. Es ist das Gebet *Abodah*, was »Dienst« besagt, eine Bezeichnung, die allgemein für die Opfer Israels verwendet wird, im besondern aber für die Darbringung Isaaks durch seinen Vater Abraham. Die Rabbinen haben immer das hohe Alter dieses Gebets betont; es solle sich um das Weihegebet beim täglichen Opfer handeln, welches Gebet die Liturgie der Synagoge von der des Tempels übernommen hätte. Es drückt die täglich erneuerte Selbstaufopferung des gläubigen Volkes aus, im Hinblick auf die ganze sich vollziehende Heilsverantwortung Gottes, die von ihm und für ihn vollbracht, zu seiner eigenen Glorie gereichen soll.

II

So bemerkenswert diese Gebete schon sind, die vom *Seder Amram Gaon* im 9. Jahrhundert n. Chr. wiedergegeben werden, die aber sicher sehr viel älter und bis heute unverändert im Gebrauch sind, so haben doch die Kenner des Judentums die wohl noch größere Bedeutung der Gebete bei den Mählern hervorgehoben, zumal desjenigen für das Nachtmahl eines Fest- oder Sabbat-Vorabends. Diese sind den eben zusammengefaßten eng verwandt, aber kürzer, und lassen die Hauptlinien noch klarer hervortreten. Andererseits besitzen wir sichere Zeugnisse, daß sie ihre wesentliche Form lange vor der christlichen Ära (praktisch zwei Jahrhunderte vor Christus) gewonnen hatten. Ich kann hierfür nur auf die Studie von Louis Finkelstein verweisen, die vor wenigen Jahren in »The Jewish Quarterly Review« erschienen.

In den betreffenden gemeinsamen und bei weniger als zehn männlichen erwachsenen Teilnehmern als Begehung eines Familienkultes betrachteten Mählern – während bei zehn Teilnehmern daraus ein Akt öffentlichen Kultes wird – wird das Mahl durch den Vorsitzenden mit dem Brechen und der Verteilung eines einzigen Brotes eingeleitet. Eine kurze *berakah* begleitet dies: Gott wird dafür gepriesen und gesegnet, daß er die Erde dieses Brot hervorbringen ließ, womit er die Seinigen speist. Alle nehmen daran teil; wer später hinzukommt, kann sich nicht mehr an der Mahlzeit beteiligen.

Aber nicht beim Beginn, sondern am Ende des Mahls wird der feierlichste Ausdruck des Anbetungsaktes, den dieses bildet, statthaben. Nachdem der Vorsitzende Weihrauch verbrannt und sich die Hände gewaschen hat, empfängt er eine Schale Wein, der mit Wasser gemischt ist. Indem er die Aufmerksamkeit aller durch den kurzen Dialog auf sich gezogen hat, der uns zu Beginn der Präfation der christlichen Messe erhalten ist, spricht (oder vielmehr singt) er über dem Kelch eine besonders feierliche Segnung, bevor er daraus trinkt und ihn dann herumreicht.

Auch diese Segnung hat drei Teile. Der erste lautet wie »die *berakah* für die Nahrung«: sie lobt Gott als den Schöpfer des Lebens, der es in all seinen Geschöpfen immerfort erneuert und unterhält, indem er ihnen ihre Speise reicht. In einem für den Juden, der die Früchte des verheißenen Landes genießt, ganz natürlichen Übergang betrifft die zweite *berakah* die Erde. Ist sie, die sein Dasein unterhält, nicht eine dauernde Bürgschaft heilsamen Eingreifens Gottes, der sein Volk aus der Knechtschaft Ägyptens befreit hat? Dies erklärt, weshalb gewisse sehr alte Zeugen für diesen Text (wie der des *Mazor Vitry*) hier nicht nur am Ostervorabend, sondern immer den Exodus erwähnen, als das letzte Motiv dieser Segnung des rettenden Gottes.

Schließlich folgt die letzte *berakah*. Wie bei der großen *Tefillah* nimmt sie ihren Ausgang von der Preisung des göttlichen Namens und strebt seiner abschließenden, einhelligen Verherrlichung zu, auf dem Weg über eine Folge von Flehgebeten. Aber hier faßt sich alles in zwei Bitten zusammen: 1. daß alle verstreuten Juden versammelt werden mögen; 2. daß Jerusalem dann neu erbaut werden möge, um zur ewigen Stadt zu werden, wo Gott immerfort ein vollkommener Kult durch die Fülle seines Volkes dargebracht wird.

Hierzu sind ein paar Zusätze unerlässlich. Der erste soll erinnern, daß diese Abfolge von Mahl-Gebeten den Gebeten nachgebildet ist, die im Synagogengottesdienst auf die biblischen Lesungen folgen. Vom Lob des Schöpfers, zumal des Schöpfers des Lichtes – des Lichtes vor allem seiner Erkenntnis oder des Lebens, der Lebensfülle in seiner Gegenwart – geht man über zum Lob des Erlösers, der durch seine heilbringende Zwischenkunft in der Geschichte die Seinen befreit hat. Auf dieser Grundlage kann das abschließende Lob übergehen von dem des Namens Gottes wegen seines den Vätern offenbarten Heilsplans zur Bitte um die heutige und endzeitliche Verwirk-

lichung des gleichen Planes, und dies mit einer Vorwegnahme der künftigen Verherrlichung Gottes im ewigen Jerusalem. Damit ist ein Schema voll ausgestaltet, dessen Embryo sich zumindest schon im Großen Gebet Esras (Neh 9) fand: die großen *berakoth* erscheinen demnach als die umfassende Antwort des gläubigen Volkes auf die ihrer Erfüllung zustrebende biblische Offenbarung.

Ein zweiter nicht weniger wichtiger Punkt betrifft die Tatsache, daß der Parallelismus zwischen den großen Synagogengebeten und den die Mahlzeit beschließenden durch einen beweglichen Abschnitt in beiden unterstrichen wird, der bei jedem großen Fest an der passenden Stelle eingefügt wurde. Dieser Abschnitt zeigt die genaue Bedeutung, die das Wort *zikkarōn* für die Juden besaß, das in der griechischen Bibel mit *anamnēsis* (*memoriale*) wiedergegeben wird. In der *Tefillah* des Synagogenkultes findet er Eingang im *Abodah*-Gebet, für die Weihe der Opfer, in dem wir das Herzstück des ganzen jüdischen Kultes erblickt haben. In der *Birkatha-Mazōn*, dem Tischgebet, wird er entsprechend ans Ende der Bitten gestellt.

Joachim Jeremias hat in seinem Buch über »Die Abendmahlsworte Jesu« unterstrichen, daß *zikkarōn* (*anamnēsis*) im Neuen Testament wie in der ganzen biblischen Literatur nicht als bloße subjektive Erinnerung an ein vergangenes Ereignis verstanden werden darf; immer geht es um ein objektives, von Gott selber für seine rettenden Großtaten gegebenes Pfand. Damit bedeutet es für die den Kult Begehenden dessen von Gott verbürgte dauernde Geltung. Vor allem soll es Gottes Taten und Verheißungen nicht *ihnen* in Erinnerung rufen, sondern sie sollen diese *ihm selber* vorstellen, als Erinnerung an sein Versprechen, jetzt und immerdar für uns zu vollenden, was er in der Vergangenheit begonnen hat.

Dieser Punkt, den viele christliche Exegeten zunächst nur mit Vorbehalt einräumen wollten, wird durch den Gebets-Abschnitt, von dem wir jetzt handeln, voll bestätigt. Sagt er doch: »Daß dieses *zikkarōn* deines Erbarmens für uns, deines Volkes, des Messias, sich angesichts Deiner aufrichte, daß er von dir anerkannt und aufgenommen werde, auf daß...« Hier fahren dann die eschatologischen Bitten fort: für das Kommen des Reiches Gottes, in einem erneuerten Jerusalem, wo das von den Grenzen der Erde versammelte Volk einhellig und für immer Gott verherrlichen möge.

III

Die Tatsache, daß das große eucharistische Hochgebet, wie es im römischen Kanon oder in den orientalischen Anaphoren vorkommt, oder auch in den traditionellsten Ritualen der Anglikaner oder Lutheraner, bis hin zu den der Reformierten (soweit sich diese des Erbes des schottischen *Common Order*

von John Knox erinnern), genau dem entwickelten Schema der jüdischen *berakoth* nachgebildet ist, bedarf nunmehr keines eigenen Beweises mehr. Die Kenntnis der letztern wirft eine Fülle von Licht auf die Bedeutung der Struktur wie des Inhalts der eucharistischen Gebete der Christen. Ja es gibt im Grunde keinen andern Weg, die originale Sinnfülle dieser Gebete und des sie enthaltenden Rituals wiederzugewinnen.

Mehr noch. Auch die Einsetzung der christlichen Eucharistie durch Jesus, wie Paulus und die Synoptiker sie schildern, kann, wie J. Jeremias gezeigt hat, nur dann recht verstanden werden, wenn man die Gesamtheit der beschriebenen jüdischen Riten und Formeln vor Augen hat. Denn nur hier haben das christliche Ritual selbst wie die es deutenden Themen ihren Ursprung.

Es ist befremdend, daß vom extremen katholischen Traditionalismus bis zum entgegengesetzten extremen protestantischen Liberalismus so viele christliche Theologen und Liturgiker sich gegen diese Evidenz sträuben. Sie verschanzen sich zumeist hinter der angeblichen Unmöglichkeit eines Vergleichs der alten christlichen Texte mit den jüdischen, die uns erst zu Beginn des Mittelalters vollständig überliefert seien. Man vergißt dabei die Kontinuität der jüdischen Tradition, die für die in Frage stehenden Gebete und Riten durch ungezählte Erwähnungen und Zitate verbürgten Alters gesichert und schon in der Bibel, ja in ihren ältesten Schichten bezeugt ist.

Das kann uns davon überzeugen, daß die eucharistischen Gebete der Christenheit, ja das eucharistische Mahl und Opfer selbst, wie dessen Deutung, die so eng mit dem Sinn des Lebens und Sterbens Christi zusammenhängt, wie er selbst es ausgelegt hat, gesamthaft in der jüdischen Überlieferung wurzeln. Das ist so wahr, daß alle diese christlichen Wirklichkeiten und Begriffe sich schlichthin verflüchtigen würden, wenn die aufgezeigte Überlieferung nicht gleichsam im Innern der christlichen Tradition weiterbestünde.

Es ist sogar möglich, schrittweise die Anpassung zu verfolgen, die in diesem bestimmten Fall die jüdische in eine christliche Tradition, besser gesagt, in den glühenden Kern der gesamten christlichen Tradition von Licht und Leben verwandelt hat. (Erinnern wir, daß diese johanneischen Grund-Bilder bereits den Synagogen- und jüdischen Mahlgebeten zugrunde liegen.) Die auffälligsten Veränderungen erscheinen so wie das Aufblühen und Fruchten dessen, was keimhaft schon im Judentum der Zeit Christi lag.

Am ersten Anfang der Kirche haben wir Zeugen dafür, daß die Christen zunächst jüdische Texte praktisch unverwandelt auf den Tod und die Auferstehung Christi anwandten. Höchstens fügten sie den Gebeten Deutungen ein, die ansatzweise schon in den jüdischen *Targumim* lagen. Ein gutes Beispiel liefert dafür das *Sanctus*. Die Juden beten es heute noch in der bei Jesaja vorliegenden Form: »Die ganze Erde ist voll deiner Herrlichkeit.« Die Christen haben den Text so erweitert, daß sie sagen: »Himmel und Erde

sind voll deiner Herrlichkeit.« P. Jungmann wollte in dieser Änderung eine typisch christliche Spiritualisierung erkennen. In Wirklichkeit führt sie in den Text der *Zedduschah* nur ein, was schon die begleitenden Synagogengebete enthielten: unter »Erde« sei hier »Himmel und Erde« zu verstehen, da ja die Engel uns in den Hymnus ihres himmlischen Kultes mithinein nehmen.

Damit verstehen wir auch, wie ein so deutlich christliches Buch wie die *Didachē* auch für die Christen bei der Segnung des Kelches nur eine Formel kennt, die von den Juden und ihrer messianischen Erwartung geprägt und von da entwickelt worden war. Das hebräische Original des griechischen Textes dieses Gebets ist auf einem Papyrusfragment in den Ruinen der Synagoge von Dura-Europos wiedergefunden worden.

Ein ähnlicher Fall, bei dem aber das christliche Verständnis sich durch einige Interpolationen verdeutlicht, bieten uns die Gebete im 7. Buch der »Apostolischen Konstitutionen«. W. Bousset hat als erster gezeigt, daß es sich hier um eine alexandrinische Form der Synagogengebete handelt, die von den Christen einfach übernommen und mit ein paar Zusätzen, Christus und sein Werk betreffend, erweitert wurden.

Erst in einem letzten Entwicklungsstadium stoßen wir, in den gleichen »Apostolischen Konstitutionen«, auf ein Eucharistiegebet, das unverkennbar in seiner Ganzheit von Christen verfaßt worden ist. Es handelt sich um das große Modell-Gebet, das im 8. Buch als Vorschlag hingestellt ist. Aber es ist kennzeichnend, daß es sich weiterhin darauf beschränkt, das ganze Material des 7. Buchs nach einem trinitarischen Schema neu zusammenzusetzen.

Dieser rasche Durchblick durch die Entstehung der christlichen Form der Eucharistie läßt aber eine noch tiefere Kontinuität zwischen Judentum und Christentum erkennen: der christliche Glaube selbst bleibt eine ihren Ursprüngen treue Modifikation des genuinen jüdischen Glaubens. Wie Geza Vermès in seinem Werk über »Scripture and Tradition in Judaism« gezeigt hat, genügt die Aussage nicht, bereits der Judentum habe in den von den Christen als »Altes Testament« bezeichneten Büchern eine »interpretierende Überlieferung besessen. Der Ursprung der Midrasch-Literatur zeigt überdies, daß diese sich nicht bloß im Umkreis der Bibel entwickelt hat, sondern aus ihr heraus, ja zunächst in ihr selbst. Die letzten Schichten nicht nur der spätesten Bücher, sondern eines jeden, angefangen beim Pentateuch (der *Torah*) sind selbst schon Neuinterpretationen der ältern. Wenn dann die *Midraschim* Gottes Wort an die Vorfäter auf eine späte Gegenwart des Volkes anzuwenden suchen, so folgen sie nur einem längst befolgten Gesetz. Und so konnten auch die ältesten christlichen Schriftsteller ihrerseits ihre Neuauslegung der jüdischen Bibel auf die gleiche Weise verstehen. Selbst ein Origenes, in dessen Allegorismen so viele eine Hellenisierung der Bibel zu erblicken meinen, setzt nur die gleiche Art jüdischer Auslegung fort, die schon im Grundtext geläufig war.

Allgemeiner gesprochen: Für die Kirchenväter, die Apostel, die Juden vor ihnen besteht kein Problem »Bibel und Tradition«; es gibt nur eine fortlaufende Tradition, deren Herz die Bibel ist, nicht nur sofern sie einzig durch die Tradition hindurch verstanden werden kann, sondern tiefer, weil die echte Tradition die durch die ganze Existenz des Gottesvolkes hindurch erfolgte Weitergabe jener Überlieferung von Licht und Leben ist, die von der Bibel bezeugt wird.

So wird die Bibel vom zwischentestamentlichen Judentum verstanden, was aus diesem eine weitere, zweitletzte Ausfaltung jenes schöpferischen Prozesses macht, den die ganze Heilsgeschichte und biblische Offenbarung darstellt, nicht durch bloße Anstückelung neuen Materials, sondern durch stets neue Meditation der Heilsfakten und prophetischen Erleuchtungen, die Israels Existenz begründen. Das Christentum entsteht und entwickelt sich als die endgültige »gute Botschaft«, auf die hin der ganze Alte Bund hinstrebte, und die der ganze Judentum – vor allem in seinen Gebeten – erhoffte.

Das führt uns abschließend zu einer dritten Überlegung. Von der lutherischen Kirche sagte Harnack, sie sei nie etwas anderes gewesen als eine durch mehr oder weniger sekundäre Momente modifizierte katholische Kirche. Heute betrachten immer mehr Lutheraner dieses Urteil nicht als ein abschätziges, sondern als das Beste, was man über Luthers wahre Absicht aussagen kann.

Eine objektive Betrachtung der legitimen Entstehung und Entwicklung der christlichen Kirche (so wie sie wenigstens im Katholizismus weiterlebt) müßte zur Einsicht führen, daß sie eine Blüte aus der jüdischen Wurzel ist. Wollte sie etwas anderes werden, wollte man versuchen, sie des Leibhaft-Jüdischen zu entledigen, wäre ihre Christlichkeit selbst in Gefahr. Was ist denn die Kirche für das Urchristentum und die Väter? L. Cerfaux hat es für Paulus gezeigt, die besten Patrologen zumindest für die ersten Väter: Die Kirche ist wesentlich die konkrete und damit örtliche Versammlung der Christgläubigen, um Gottes Wort, das im Evangelium gipfelt, zu hören, um zu beten und Jesu Eucharistie als Antwort auf dieses Wort zu feiern, worin dieses sich für sie und in ihnen vergegenwärtigt. Das besagt für sie nicht, daß es so viele getrennte Kirchen wie Ortskirchen gab, sondern daß in jeder örtlichen Versammlung, die das gleiche Wort hörte und das gleiche *memoriale* feierte, auch das gleiche Volk Gottes seiner endzeitlichen Vereinigung in der Parusie des Messias entgegenstrebte.

Das aber war nur eine christliche Anpassung dessen, was das hebräische *qahal* (griechisch *ecclesia*) für den Judentum bedeutete. In der Bibel gibt es einen ersten *qahal* am Sinai, wo Mose das Volk Gottes zum Anhören der Zehn Worte und des Bundeskodex versammelte und den Bund mit Gott durch die levitischen Opfer besiegelte (Ex 19 ff.). Ein zweiter *qahal* wird, nach dem Auftauchen der ersten Propheten, von König Josia zusammengeru-

fen, zur Proklamation des Deuteronomiums vor einem Volk, das sich durch eine feierliche Begehung des Pascha zur Beobachtung des hiermit erneuerten Bundes verpflichtete (2 Kön 22 ff.). In einem dritten und entscheidenden *qahal*, dem Esras, wird der getreue Rest des vom Exil heimgekehrten Volkes in den Ruinen der neu zu erbauenden Stadt versammelt, um die Lesung des gesamten Pentateuchs anzuhören, wie er aufgrund der ältesten Traditionen und deren Verständnis bei den späten Propheten von den Schriftgelehrten kompiliert worden war. Diesmal wird das gemeinsame Treuegelöbnis im großen Eucharistiegebet Esras ausgedrückt, dem der Wiederaufbau des Tempels und die Wiederaufnahme eines gereinigten und verinnerlichten Kultes obliegt (Neh 8–9). Hier liegt für das jüdische Bewußtsein die eigentliche Grundlegung des Judentums mit seinem Synagogenkult.

Die christliche Kirche als ganze wie ihr Gottesdienst im besonderen konnte von diesem Modell nicht abrücken, ohne sich selbst aufzuheben. Wir dürfen uns heute fragen, ob die jetzt getrennten Christen nicht, in erneuerter Sympathie für ihre jüdischen Ursprünge, gemeinsam ihre wahren Wurzeln wiederentdeckend, zu ihrer Einheit in Christus zurückfinden müßten, als der Fülle des Glaubens und Betens Abrahams, Moses und der Propheten.

Zur Bibliographie. Die angeführten Texte findet man mit Angaben ihrer Herkunft bei Anton Hänggi und Irmgard Pahl, *Præx Eucharistica*. Freiburg (Schweiz) 1968. Zur genaueren Erläuterung vgl. Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen 1960; Louis Bouyer, *Eucharistie*. Paris 1966; vor allem Louis Finkelstein, *The Birkat ha-Mazon*. In: »Jewish Quarterly Review« vol. 19, 1928–29, S. 211–262.

Was ist sakrale Musik?

Von Olivier Messiaen

Diesen Vortrag hat Olivier Messiaen am 4. Dezember 1977 in Notre Dame, Paris, im Rahmen einer Reihe »Recherches et expériences spirituelles« gehalten. Er läßt die Persönlichkeit des großen Musikers, Forschers und Lehrers, der in diesem Jahr sein 70. Lebensjahr vollendet, ebenso deutlich hervortreten wie das Charakteristische seines Werkes, das sinnliche Ekstasie mit glühendem Glaubenssinn verschmilzt und auf eine Union von Musik und Mystik zielt. Immer hat Messiaen Ausschau gehalten nach einer Musik, »die sich wiegt, die singt . . ., die ein neues Blut ist, eine sprechende Gebärde, ein unbekannter Duft, ein Vogel ohne Schlaf«. Immer hat er die Enge einer spezifischen Sakralmusik abgelehnt, immer hat er, seit der Gründung der »Jeune France« im Jahr 1936, an die Tradition französischer Sensibilität, französischer Musikalität angeknüpft – auch darin, daß er, wie die meisten Komponisten Frankreichs, Organist war und immer noch ist. Sein musikalisches Werk, das er mit einer Fülle theoretischer Schriften begleitet hat (sie reichen bis zu gelehrten Untersuchungen über Vogelstimmen!), ist nicht nur ein einzigartiges Zeugnis des schöpferischen Geistes in einer Zeit, die von Kreativität nur redet – es ist auch eine Herausforderung an die zeitgenössische Kirchenmusik, das Angstgetto von Einheitsgesangbüchern, musikalischen Agenden und zweckhafter Organisation zu verlassen und jene »ekstatischen Wirbel, Feuerschwerter und Lavaströme« (Messiaen) aufzusuchen, in denen der Atem der Schöpfung glüht.

Hans Maier

Die Musik kann sich auf verschiedene Weise dem Heiligen nähern. Da ist zuerst die *Liturgische Musik*, die dem Aufbau des Offiziums folgt und nur während des Gottesdienstes ihren Sinn erfüllt.

Da ist, zweitens, die *Geistliche Musik* – und dieser Begriff umfaßt ein weites Feld von Epochen und Ländern, von verschiedenartigsten ästhetischen Maßstäben.

Schließlich gibt es den Durchbruch zum Jenseitigen, zum Unsichtbaren und Unsagbaren, der mit Hilfe der *Ton-Farbe (son-couleur)*¹ gelingen kann und der in der Erfahrung des *Geblendetseins (éblouissement)*¹ gipfelt.

¹ Beide Ausdrücke – im Deutschen nur schwer wiederzugeben – sind im Originaltext hervorgehoben. Ihr Sinn erhellt aus der Darstellung der Phänomene, die Messiaen im dritten Punkt beschreibt. (Der Übersetzer.)

In diesen drei Schritten werde ich vorgehen:

- 1) Die Liturgische Musik
- 2) Die Geistliche Musik
- 3) Die Ton-Farbe und das Geblendetsein.

Die Liturgische Musik

Es gibt nur eine liturgische Musik: den Gregorianischen Gesang. Nur er hat zugleich die Reinheit, Freude und Leichtigkeit, die für den Aufbruch der Seele zur Wahrheit nötig sind. Leider ist der Gregorianische Gesang wenig bekannt – sieht man von ein paar Mönchen in den Klöstern, ein paar großen Theoretikern wie Mocquereau und den wenigen Fachmusikern ab, die ihn noch verstehen. Er ist wenig bekannt vor allem, weil er schlecht gesungen wird. Das größte Unrecht, das ihm unsere unmittelbaren Vorfahren angetan haben, war, daß sie ihm Harmonien unterlegten. Als er geschrieben wurde, kümmerte man sich noch nicht um Akkordfolgen und Tonkomplexe, nicht einmal um einfache Instrumentalbegleitung. Man muß ihn also ohne jegliche Begleitung singen. Man muß ihn zudem mit allen Stimmen singen: Männer-, Frauen-, Kinderstimmen. Schließlich muß man ihn in Kenntnis und unter Beachtung der Neumen singen. In den Handbüchern der »Musikgeschichte« spricht man oft von bestimmten Gregorianischen Tonarten – und es ist richtig, daß eine jede dieser Tonarten eine ihr eigene Poesie und Farbe hat. Dies ist aber nur Rohstoff. Das Wunderbare am Gregorianischen Gesang liegt in den »Neumen« (eigentlich: »Winke«).

Die Neumen sind melodische Formen, analog dem, was in der Harmonielehre als Ornamentik, Appoggiatur und Übergangsnoten bekannt ist, doch in einem viel weiteren Umfange. Man findet sie auch im Vogelgesang wieder: die Gartengrasmücke, die Mönchsgrasmücke, die Wacholderdrossel, die Feldlerche, das Rotkehlchen bringen Neumen hervor. Das Bewundernswerte an der Neume ist die rhythmische Schmiegsamkeit, die sie erzeugt. Diese rhythmische Schmiegsamkeit, die uns aus der *Anaklase* der jonischen Verse (griechisches Versmaß), aus dem *Candrakalâ* und seiner zusätzlichen Punktierung (den *deci-tâlas* Indiens) bekannt ist und die Chopin in seinem Rubato wiederzugewinnen suchte, drückt sich hier auf verschiedene Weise aus: durch das Mischen von Doppel- und Dreier-tönen, durch Gruppierungen verschiedener Längen, durch die verdoppelten und harten Werte des *Pressus*, die verdoppelten und weichen Werte des *Oriscus*, den fröhlichen Klang der *Distropha* und *Tristropha*, durch die außerordentliche Dehnung, die dem *Quilisma* vorangeht. Dies alles ergibt äußerst feine Variationen von Rhythmus und Tempo.

Das Unsichtbare nähert sich auf leichten Füßen, die die Pflanzen nicht berühren und die Blumen nicht knicken – wie die des Auferstandenen auf den Bildern des Fra Angelico.

Fügen wir hinzu, daß diese Feinheit des Gregorianischen Gesangs sich nur in der Geschwindigkeit und Freude kundtun kann. Sänge man den Gregorianischen Choral mit der Beschwingtheit und Schnelligkeit, die er erfordert, dann würde man ihn so gern mögen, daß man ihn nicht mehr missen könnte.

Eine letzte Schwierigkeit liegt am Lateinischen. Der Gregorianische Gesang ist auf herrliche lateinische Texte aufgebaut: er läßt sich unmöglich davon trennen! Mir scheint nicht, daß die Verfechter der Landessprache darüber betrübt sein müßten. Man kann sehr wohl das Eucharistische Hochgebet in der Muttersprache sprechen, ohne daß man auf einige wunderschöne Stücke Gregorianischen Gesangs verzichten müßte, die ja nur ein oder zwei Minuten, manchmal nur eine halbe Minute dauern. Wann werden wir wieder die Freude haben, die herrlichen *Tristropa* des Offertoriums der Epiphanie »Reges Tharsis« zu hören oder die *Salicus* und *Torculus* des Alleluja von Ostern »Pascha nostrum« oder die besonders schöne Sequenz des Fronleichnamsfestes »Lauda Sion«?

Die Geistliche Musik

Jede Kunst, die versucht, das göttliche Geheimnis auszudrücken, darf als religiöse Kunst bezeichnet werden.

Wenn wir an die Malerei denken, kommen uns sofort die äußerste Reinheit des Fra Angelico (er war zugleich ein Heiliger) und der geniale Schöpfer des Isenheimer Altars in den Sinn: Meister Mathis (genannt Matthias Grünewald). Aber auch Michelangelo, Tintoretto, Rembrandt und, aus unserer Zeit, Marc Chagall sind Vertreter religiöser Malerei, jeder auf seine eigene Art.

Wenn wir uns nach der Architektur umsehen, denken wir zuerst an Notre Dame von Paris, an die Kathedrale von Chartres, an Sankt Philibert von Tournus. Aber auch die japanischen Tempel von Nara, die Pyramiden Ägyptens, die Pyramidentempel des Alten Mexiko und der wunderbare Tempel von Angkor-Vhat in Kambodscha: sie alle geben dem Heiligen Ausdruck, und mit welcher Erhabenheit!...

Das gleiche gilt für die Musik. Die Messe in h-moll und die Matthäus-Passion des großen Johann Sebastian Bach scheinen geistliche Musik *par excellence* zu sein. Aber das »Ave Verum« von Mozart, sein Gebet des Sarastro in der »Zauberflöte« sowie gewisse Passagen in Debussys »Le martyre de Saint Sébastien« sind ebenfalls geistliche Musik. Auch das

uns zeitlich nähere Requiem von Ligeti und die Lukas-Passion von Penderecki stellen bemerkenswerte Beispiele geistlicher Musik dar. Selbst das großartige »Koskom« des Komponisten Nguyen Thien Dao ist vielleicht (ohne daß es sein Verfasser weiß) geistliche Musik! Wer wagte zu behaupten, daß das japanische *Gagaku*, die Zimbelresonanzen und die tief klingenden Töne der großen Trompeten von Tibet nicht auch ein ganz besonderer Ausdruck der Göttlichen Majestät wären?...

Zweifellos war die Orgelmusik mehr als andere die Schöpfung von Gläubigen, von Menschen, die besser die Offenbarung kannten, weil sie jeden Sonntag das Geheimnis Christi verkündigen mußten. Wenn man Namen wie Frescobaldi, Nicolas de Grigny, Marcel Dupré, Charles Tournemire nennt, dann nennt man christliche und katholische Musiker, die immer im Zusammenhang mit der Heiligen Messe und den Heiligen Texten gestanden haben.

Versuchen wir, unsere beiden ersten Punkte zusammenzufassen: Es gibt nur eine liturgische Musik, und das ist der Gregorianische Gesang. Auf der anderen Seite ist jede Musik, die sich mit Ehrerbietung dem Göttlichen, dem Heiligen, dem Unaussprechlichen nähert, wirklich geistliche Musik im Vollsinn des Wortes.

Aber wir sind noch nicht am Ende unserer Überlegung. Wir müssen uns dem dritten Punkt zuwenden, der der bedeutsamste ist.

Die Ton-Farbe und das Geblendetsein

Mein erstes tiefes Farberlebnis liegt recht weit zurück. Ich war wohl zehn Jahre alt, als ich zum ersten Mal vor den Kirchenfenstern der Sainte Chapelle stand. Das zweite war die Entdeckung der Gemälde, Wandteppiche und Kreisscheiben, die Robert und Sonia Delaunay in Anwendung der »*contrastes simultanés*« geschaffen haben.

Aber ich muß weiter gehen. Ich hatte in meiner Jugend die Gelegenheit, den Ton-Maler Charles Blanc-Gatti kennenzulernen. Blanc-Gatti litt unter »Synopsisie«, einer Fehlfunktion des optischen und auditiven Nervensystems, die ihn beim Hören von Tönen Farben sehen ließ. Diese Farben überlagerten sich im umgebenden Medium. Darum sieht man dort, wo er eine Orgel darstellen wollte, auf seinem Bild zwar Orgelpfeifen. Diese Pfeifen sind aber von seltsamen farbigen Kreisen umgeben, die die Musik der Orgel darstellen. Er hat also gemalt, was er sah.

Neben Blanc-Gatti muß man den bedeutenden Komponisten und Maler (vor allem Maler) Ciurlionis anführen, Litauens großen Mann. Schon die Titel seiner Werke: »Sonnen-Sonate«, »Frühlings-Sonate«, »Meeres-Sonate«, »Sternen-Sonate« – alle in vier Bilder geteilt: Allegro, Andante,

Scherzo, Finale (wie eine Sonate oder eine Symphonie) zeigen, in welchem Grade seine Malerei musikalisch war.

Nach dieser dankenden Erinnerung möchte ich auf zwei zusammenhängende Erfahrungen verweisen, die jedermann zugänglich sind und die auf natürlichen Phänomenen beruhen. Beide gehen auf einen gemeinsamen Ursprung zurück: die Schwingung.

Wenn ich sehr hart das tiefe C auf einem Klavier anschlage, werde ich nach einigen Sekunden nacheinander und in klarer Stufung die ersten Töne dessen hören, was man die »natürliche Resonanz der Klangkörper« nennt. Wenn ich ein normales Gehör habe, höre ich ein zweites C, höher als das erste (die Oktave), dann ein G (die Quinte). Wenn ich ein feineres Gehör habe, so höre ich anschließend ein E (die Terz). Wer ein sehr musikalisches Gehör hat, der kann anschließend noch ein B und D (die Septime und die None) hören. Ich persönlich höre darüber hinaus noch ziemlich deutlich das Fis (die übermäßige Quart) und, sehr schwach, ein As (die verminderte Sext).

Es folgt eine Vielzahl von darüberschwingenden Harmonien, die dem bloßen Ohr nicht vernehmbar sind, von denen wir uns aber eine Vorstellung verschaffen können, wenn wir die reiche Resonanz eines Tamtams oder der großen Glocke einer Kathedrale hören.

Die zweite Beobachtung kann man auf folgende Weise machen. Malt man auf ein weißes Blatt Papier einen roten Farbkreis (z.B. ein schönes, lebhaftes Rot mit leicht violetter Schimmer, das ans Purpur herankommt) und blickt man lange und intensiv auf die Trennungslinie zwischen dem Rot und dem Weiß, dann wird bald die Partie des Roten an der Grenze zum Weißen intensiver rot und das Weiß bedeckt sich mit einem aufleuchtenden Grün, einem zuckenden Leuchten, das aufbricht, wieder erlischt und wieder aufbricht. So ergibt sich ein klares Grün von unvergleichbarer Schönheit, ähnlich in etwa einem Smaragd oder bestimmten Opalen. Wenn man dasselbe mit einem Blau versucht, erhält man ein leuchtendes Orange. Nimmt man Gelb, ergibt sich ein schwaches Violett oder Malvenrot. Umgekehrt ergibt Grün ein Rot, Orange ein schwaches Blau, Violett ein Gelb. Dies ist das Phänomen der »Komplementärfarben«.

Meiner Ansicht nach kann man die Musik nicht vollends verstehen, wenn man nicht oft diese beiden Phänomene der Komplementärfarben und der natürlichen Resonanz der Klangkörper erfahren hat. Und diese beiden Phänomene haben mit dem Gefühl des Heiligen zu tun, dem staunenden Geblendetsein, aus dem Verehrung, Anbetung und Lobpreis entspringen.

Und nun einige sehr knappe Worte über die Theorie der Ton-Farbe, wie ich sie verstehe.

Es wäre kindisch, jeder Note eine Farbe zuzuordnen zu wollen. Nicht

isolierte Töne erzeugen Farben, sondern Akkorde oder besser Tonkomplexe. Jeder Tonkomplex hat eine klar bestimmbare Farbe. Diese Farbe wird sich auf allen Tonebenen einstellen, aber sie wird im Mittelbereich normal sein, in höherer Lage mehr ins Weiße gehen (heller werden) und bei tieferer Lage mehr aufs Schwarze zugehen (dunkler werden). Auf der anderen Seite wird – wenn wir unseren Akkord von Halbton zu Halbton transponieren – er bei jedem Halbtonschritt seine Farbe verändern.

Nehmen wir ein Beispiel für einen Tonkomplex, der ein Farbzusammenspiel ergibt: aschgrau, mattgrün, schwachviolett. Wenn wir ihn eine Oktave höher transponieren, wird er fast weiß sein, mit einem leichten Schimmer von sehr schwachem Grün und Violett. Wenn wir eine Oktave heruntergehen, wird er nahezu schwarz sein, mit sehr dunklen Grün- und Violettönungen. Wenn wir jetzt einen Halbtonschritt nach oben gehen, wird er smaragdgrün, amethystviolett und hellblau sein. Bei einem Ganztonschritt höher werden sich rote und weiße Querstreifen einstellen auf rosafarbenem Grund mit schwarzer Musterung. Wenn man ihn einen Halbtonschritt tiefer transponiert, wird er weiß und golden sein. Einen Ganztonschritt tiefer werden wir Kristalle in der Farbe verbrannter Erde haben, amethystfarbenes Violett, helles Preußisch-Blau, kräftiges Rotbraun mit goldenen Sternen.

Es folgt, daß es für jeden Tonkomplex zwölf Farbkombinationen gibt, die sich mit jedem der zwölf Halbtöne ändern. Die Farbverbindung jedoch bleibt dieselbe, wenn ein Wechsel der Oktave erfolgt, mit einer Aufhellung bei einer höheren und einer Abdunkelung bei einer tieferen Oktave.

Wie nun die Musik Tausende, ja Millionen von Tonkomplexen benutzt und diese sich ständig in Bewegung befinden, sich unaufhörlich aufbauen und wieder auflösen, so ergeben die ihnen entsprechenden Farben Regenbogen, die sich mischen, Spiralen aus Blau, Rot, Violett, Orange, Grün, die sich mit den Tönen rühren und drehen, mit derselben Geschwindigkeit wie die Töne, mit demselben Kontrast an Intensität, demselben Widerstreit im Verweilen, einem Kontrapunktieren, das den Tönen genau entspricht. Und je mehr die Töne unser inneres Gehör anstoßen und bestürzen, je mehr diese farbigen Dinge unser inneres Auge reizen und erregen, desto mehr stellt sich auch der Kontakt und die Beziehung zu dem her, was Rainer Maria Rilke eine andere Wirklichkeit nennt, eine Beziehung, die so mächtig ist, daß sie unser verborgenstes, tiefstes, innerlichstes »Ich« verwandeln und uns in eine höhere Wahrheit einsmelzen kann, als wir je zu erreichen gehofft hätten.

Setzen wir einmal *a priori* voraus, wir wären alle in der Lage, Ton und Farbe, Farbe und Ton miteinander zu verbinden.

Nehmen wir *a priori* an, wir wären alle des Staunens fähig, des Überwältigtwerdens durch diese Töne und Farben, und fähig, mit ihrer Hilfe

etwas Jenseitiges zu berühren, dann hieße dies, daß jede sakrale Kunst – sei es musikalische Malerei oder Farbenmusik – zunächst eine Art Regenbogen von Tönen und Farben sein müßte.

Was tat der Meister Mathis (genannt Matthias Grünewald), als er die Auferstehung Christi in seinem Isenheimer Altar darstellen wollte? »Mein Vater, ich bin auferstanden, ich bin für immer bei Dir!« Dieser Freuden- und Triumphschrei leuchtet aus der Herrlichkeit des Antlitzes, aus der gewinkelten Haltung der Arme gegenüber dem Aufschweben der Füße und Beine, aus den ungewöhnlichen Falten des Leinentuchs, aus dem wehenden Wind und der Sternennacht. Aber vor allem ist er im Regenbogen enthalten, diesem blaugrünen, rot und goldenen Kreis, der von Christus auszugehen scheint und dessen Widerstrahlen die ganze Gewandung leuchten läßt. Das ist das Licht, von dem Johannes sagt: »Das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis begreift es nicht...«

Und was haben die Meister der Kirchenfenster des Mittelalters gemacht? Was geht in den Fenstern von Bourges vor, in den großen Glasfenstern von Chartres, in den Rosetten von Notre Dame von Paris und in dem wunderbaren, unvergleichlichen Fensterwerk der Sainte Chapelle? Da ist zunächst eine Fülle von Personen, große und kleine, die uns das Leben Christi, der Gottesmutter, der Propheten und Heiligen erzählen. Es ist eine Art Katechismus durch die Vermittlung von Bildern. Dieser Katechismus ist eingeschlossen in Kreise, Schilde, Kleeblätter. Er gehorcht der Symbolkraft der Farben, schafft Gegenüberstellungen, Überlagerungen, Verzierungen, Belehrungen – tausendfältig in der Intention und im Detail. Aus der Entfernung aber, ohne Fernglas, ohne Leitern, ohne daß ein Ding unserem schwachen Auge zu Hilfe kommt, sehen wir nichts, nichts außer einem Glasfenster, ganz blau, ganz grün, ganz violett. Wir begreifen nicht, wir sind *geblendet*.

»Gott blendet uns durch die Überfülle der Wahrheit«, sagt der heilige Thomas von Aquin.

»Die Kontemplation sieht etwas, aber was sieht sie? Etwas, das größer ist als alles, das weder das eine ist noch das andere« – so drückt sich sehr geheimnisvoll Ruysbroeck aus.

Und die Apokalypse sagt: »Ein Thron stand im Himmel, und auf dem Throne saß einer. Und der da saß, sah aus wie Jaspisstein und wie Sardisstein (Karneol), und rings um den Thron war ein Regenbogen, anzusehen wie ein Smaragd« (4,2f.).

Es fällt hier auf, daß die Gottheit selbst nicht genannt ist und daß die erfahrene Vision in eine Resonanz von Komplementärfarben mündet: Jaspis und Karneol sind rot. Der Regenbogen, der dieses Rot umflammt, ist grün, grün wie der Smaragd.

Alle diese Erscheinungen blendenden Lichts können uns etwas Großes

lehren. Sie zeigen uns, daß Gott erhaben ist über alle Worte, Gedanken, Begriffe, erhaben über unsere Erde und unsere Sonne, über die Tausende von Sternen, die uns umgeben, wie er über und außerhalb von Raum und Zeit ist, über alle diese Dinge, die gleichsam an Ihm aufgehängt scheinen. Er allein erkennt sich durch sein Wort, fleischgeworden in Jesus Christus. Und wenn ihn die musikalische Malerei, die Farbenmusik, die Ton-Farbe durch das Phänomen der Überblendung verherrlichen, haben sie teil an dem Lobpreis des *Gloria*, das Gott und Christus zuruft: »Du allein bist der Heilige, Du allein der Höchste«, in den unerreichbaren Höhen. Indem sie das tun, helfen sie uns, unser Leben besser zu gestalten, uns besser auf den Tod vorzubereiten, uns besser vorzubereiten auf unsere Auferstehung von den Toten und das neue Leben, das uns erwartet. Sie sind ein vorzüglicher »Übergang«, ein hervorragendes »Präludium« auf das Unsagbare und Unsichtbare.

*

Wir haben gesehen, daß die Sakralmusik liturgisch und geistlich sein kann – und diese Reihenfolge verrät, wem ich den Vorzug gebe. Es stimmt, daß ich die geistliche Musik über die liturgische Musik stelle. Die liturgische Musik hängt ausschließlich vom Kult ab. Die geistliche Musik hingegen erreicht alle Zeiten, alle Orte, berührt das Materielle sowohl wie das Geistige, und schließlich: sie findet Gott überall.

Es ist weiter wahr, daß ich die Farbenmusik über beides, die liturgische und die geistliche Musik stelle. Die liturgische Musik feiert Gott »bei Ihm zu Hause«, in Seiner Kirche, in Seinem eigenen Opfer. Die geistliche Musik entdeckt ihn jederzeit und überall, auf unserem Planeten Erde, unseren Bergen, Ozeanen, mitten unter den Vögeln, Blumen, Bäumen und auch in dem sichtbaren Universum von Sternen, die uns umgeben. Aber die Farbenmusik wiederholt das Werk der Scheiben und Rosetten des Mittelalters. Sie bringt uns in den Zustand geblendeten Staunens. Indem sie gleichzeitig unsere vornehmsten Sinne, das Gehör und das Auge, berührt, erschüttert sie unser Sinnesvermögen, reizt sie unsere Vorstellungskraft, erweitert sie unser Erkennen, drängt sie uns, die Begriffe zu überschreiten, hin zu dem, was höher ist als Urteil und Intuition: der Glaube.

Der Glaube jetzt – und seine logische Fortführung, die wirkliche Kontemplation, die »visio beatifica« nach dem Tode. Unser auferstandener Leib wird trotz seiner Verklärung, seiner Kraft, seiner Geistigkeit, dasselbe Fleisch bewahren, das uns bekleidet und begleitet hat. Damit bleiben auch dasselbe Sehvermögen und Gehör erhalten. Man sollte also gut schauen und horchen, um die Fülle der Musik und der Farben wahrzunehmen, von der die Apokalypse spricht . . .

Das neue römische Stundengebet

Von Joseph Pascher

Auch das Stundengebet der römischen Kirche wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil in die geplante Erneuerung der Liturgie einbezogen. Weil es hier die »kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teile« (Lit. Konst. 21) nicht gibt, war der Bereich der Möglichkeiten sogar besonders groß. Dennoch waren der Umgestaltung Grenzen gezogen. Nach dem Willen des Konzils war eine »gesunde Überlieferung« zu wahren, und es galt wie für die gesamte Erneuerung der Grundsatz, »daß keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es« (Lit. Konst. 23).

1. Nach wie vor ein römisches Stundengebet

Als bald nach der Promulgation der Liturgiekonstitution am 14. Dezember 1963 wurde eine Kommission, die fast ganz aus Kardinälen und Bischöfen bestand, zusammen mit einem großen Stab von beratenden Mitarbeitern damit betraut, den Erneuerungsauftrag des Konzils auszuführen. Nach mehrjähriger Arbeit konnte Papst Paul VI. an Allerheiligen 1970 das Neue Stundengebet dem Gebrauch der Kirche durch die Apostolische Konstitution »*Laudis Canticum*« übergeben. Das vierbändige Stundenbuch, das ab 1971 in der Vatikanischen Druckerei erschien, zeigt auf den ersten Blick, daß das »Neue Stundengebet« im Prozeß der Umformung wesentlich das Stundengebet der römischen Überlieferung geblieben ist. Ja, das tausendjährige Gebet ist in mancher Hinsicht in der uralten Gestalt und dem Sinn des Stundengebetes gemäß erneuert worden.

2. Das Gebet »ohne Unterlaß«

Die Kirche erachtet es als ihre Pflicht, das Beten Jesu Christi, ihres Hohenpriesters auf Erden fortzusetzen. In diesem Sinne faßt sie die gesamte Liturgie auf und erklärt: »Alle, die das vollbringen, erfüllen eine der Kirche obliegende Pflicht und haben zugleich Anteil an der höchsten Ehre der Braut Christi; denn indem sie Gott das Lob darbringen, stehen sie im Namen der Mutter Kirche vor dem Thron Gottes« (Lit. Konst. 85).

Der Brauch, bestimmte Stunden des Tages dem Gebet zu weihen, geht bis in das Judentum zurück. Die Kirche lernte, in dieser Übung entsprechend der Mahnung des Apostels, ein »Gebet ohne Unterlaß« zu sehen (1 Thess 5, 17).

Die einzelnen Kirchen der Mönchsgemeinschaften entwickelten je ihre Stundenordnung und erblickten im Stundengebet ihre ganz besondere Aufgabe. Eine gewisse Ausnahmestellung nahmen die ägyptischen Mönche ein. Das Beten zu gewissen Stunden genügte nach ihrer Auffassung dem Ideal des »Betens ohne Unterlaß« nicht. Sie verlangten ein ununterbrochenes Beten während der Arbeit und kannten darum vor allem keine Tageshoren (Kassian, Einrichtung III, 2).

3. Der zeitgerechte Ansatz

Die römische Liturgie kennt ein nächtliches Gebet, nominell in drei Nokturnen aufgeteilt, und drei Tageshoren: Terz, Sext und Non. Eine Frühmore: die Laudes, und eine Abendmore: die Vesper. Unter dem Einfluß des Mönchtums kamen dazu noch Prim und Komplet, ein Morgen- und ein Nachtgebet, ersteres eine Doppelung der Laudes, letzteres der Vesper. Außerhalb des Chores waren alle Teile des Stundengebetes längst nicht mehr an die bestimmte Tagesstunde gebunden, als das Konzil seine Erneuerungsarbeit begann. Man konnte die Prim am Abend und die Komplet am frühen Morgen beten. Ja, um auf jeden Fall das ganze als »Pensum« gesehene Gebet Tag für Tag sicher zu stellen, mahnten die Spirituale, das ganze gleich in der Frühe zu persolvieren. Das nächtliche Gebet durfte schon am vorhergehenden Nachmittag gebetet werden und zwar zugleich mit den Laudes, die im Lauf der Jahrhunderte fest mit der sogenannten Matutin zusammengewachsen war.

Hier galt es nun, den Horen nach Möglichkeit den zeitgerechten Ansatz zurückzugeben (»veritas horarum«). In strenger Auffassung hätte das nicht nur ein nächtliches Stundengebet erfordert. Man hätte am Morgen Laudes und Prim ansetzen müssen und die Vesper am Abend. Die drei Tageshoren hätten etwa um 9.00, 12.00 und 15.00 Uhr ihre Stelle finden müssen. Allein mit Rücksicht auf die Aufgaben des heutigen Seelsorgers konnte eine so rigorose Durchführung der Erneuerung nicht in Frage kommen.

Zunächst waren die beiden Doubletten zu beseitigen. Mit einigen Bedenken entschloß man sich, die Prim, die ja aus spezifisch mönchischer Überlieferung eingedrungen war, zu tilgen. Für die Komplet bot sich ein anderer Ausweg an. Sie wurde aus der Stundenfolge, in der ja die Vesper als Abendgebet vorhanden war, herausgenommen und zum »Gebet vor dem Schlafengehen« erklärt, das nicht einmal an das Ende des Tages gebunden ist, wenn der Beter sehr spät zu Bett geht.

Die starke, oft überstarke Beanspruchung des Klerus riet davon ab, Laudes und Vesper an den Morgen bzw. an den Abend zu binden, obwohl sie als die ältesten und wichtigsten Horen herausgestellt wurden (»duplex cardo officii«, Lit. Konst. 89 a). Die Neuordnung begnügt sich mit der Bestimmung, daß die Vesper nicht vor und die Laudes nicht nach Mittag gebetet werden sollen. Die jetzt »officium lectionis« (»Lesehore«) genannte Matutin bereitete wegen ihres verhältnismäßig starken Umfangs dem zeitgerechten Ansatz die stärkste Schwierigkeit. Sie wurde einigermaßen radikal dadurch behoben, daß diese Gebetsstunde nur im Chor-gebet noch in der Nacht zu beten ist. Für das sogenannte »private« Beten, das heißt das Beten außerhalb des Chores, fällt jede Bindung an eine Stunde weg, und die Neuordnung erlaubt nach wie vor das »Antizipieren« am vorhergehenden Nachmittag, *nach* der Vesper. Für den Fall, daß die Lesehore am Tag gebetet wird, mußte neben dem meist auf die Nacht anspielenden Hymnus ein anderer ohne diese Anspielung zur Verfügung gestellt werden.

Einen besonderen Fall bilden die drei Tageshoren Terz, Sext und Non. Auch bei ihnen soll nach Möglichkeit der zeitgerechte Ansatz gelten. Doch hier war die Tagesbelastung des Klerus besonders zu berücksichtigen. Darum wurde zunächst einmal die präzise Bindung an eine Uhrzeit vermieden, da ohnehin kaum jemand die Terz am Nachmittag oder die Non am Vormittag beten wird. Der richtige

Ansatz wurde für den stark beanspruchten Seelsorger radikal dadurch erleichtert, daß ihn die Neuordnung nur noch zum Beten einer dieser Horen verpflichtet. Es wird für ihn ein leichtes sein, die eine der drei Horen, die in sein Tagesprogramm paßt, an die rechte Stelle zu setzen.

Schließlich schließt sich das Bild eines Tages damit ab, daß dem Corpus der Gebetsstunden eine Einladung zum Gebet vorausgeschickt wird in Gestalt eines responsorischen Gesanges, in der Regel des Ps 95, mit einem dem Charakter des Tages entsprechenden Responsum. Während dieses »Invitatorium« jedoch früher nur die Lesehore eröffnete, gilt es jetzt dem Stundengebet des ganzen Tages und wird deshalb der Gebetsstunde vorausgeschickt, die an dem betreffenden Tag als erste gebetet wird.

4. Die Struktur der Gebetsstunden

An der Grundstruktur der römischen Gebetsstunde hat sich nichts geändert. Eine jede besteht aus Psalmengesang, Lesung und Gebet. Die drei Elemente werden von den Horen je in unterschiedlicher Weise ausgebaut. Dem ganzen geht wie bisher der Versikel voraus: »Deus in adiutorium«, dem in allen Horen zur Eröffnung ein Hymnus folgt. Bei Laudes, Vesper und Komplet diente der Hymnus im früheren Stundengebet der Bereicherung des Leseteils. Darauf ist also in der Erneuerung verzichtet worden.

Eine stärkere Umformung hat nur die Lesehore erfahren. Denn das alte Stundengebet kannte an den meisten Tagen das Schema der drei Nokturnen. Das ist beseitigt und die Hore auch sonst stark verkürzt. Da aber diese kurze Form den Wünschen einzelner Beter oder Betgemeinschaften nicht genügt, ist für die Sonn- und Festtage eine Erweiterung zur Vigil entwickelt worden. Die Erweiterung wurde der dritten Nokturn des monastischen Stundengebetes nachgebildet. Man fügt der Lesehore des Tages drei alttestamentliche Cantica und ein Evangelium an, das an den Sonntagen stets eine Auferstehungsperikope, sonst ein Evangelium vom Tag ist.

Das Bild der einzelnen Gebetsstunde bestimmt sich nach dem Anteil, den sie an den drei Grundelementen: Psalmen, Lesung und Gebet hat, und wie diese ausgebaut sind.

5. Die Psalmen

Das Zweite Vatikanische Konzil fordert, daß die Psalmen nicht mehr auf eine Woche, sondern auf einen längeren Zeitraum verteilt werden (Lit. Konst. 91). Das neue Stundengebet entschied sich für einen Zeitraum von vier Wochen und dafür, daß jede Hore drei Psalmen oder Psalmteile erhalten sollte. Zugleich entschloß man sich, besonders anziehende Psalmen im Lauf der vier Wochen mehrmals einzusetzen. Dadurch wurde gleichzeitig erreicht, daß die bei der Planung andernfalls entstehenden Lücken geschlossen werden konnten.

Die Verteilung der Psalmen auf die Horen und vier Wochen erfolgte treu der Überlieferung nach der Nummernfolge des Psalteriums, soweit nicht besondere Umstände eine Umstellung erzwangen. Eine besondere Auswahl passender Psalmen wurde dem Sonntag und in etwa auch dem Freitag zugestanden. Traditionen-

gemäß erhielt auch das Morgenlob der Laudes Psalmen, die seinem besonderen Charakter entsprachen.

Wie die griechische Bibel schon im Codex Alexandrinus (5. Jh.) zeigt, hat man im Gottesdienst das Psalterium durch eine ganze Reihe alttestamentlicher Cantica ergänzt, wozu aus dem Neuen Testament noch die Lobgesänge des *Magnificat*, *Benedictus* und *Nunc dimittis* kamen. Die ergänzten Cantica aus dem Alten Testament hatten im überlieferten römischen Stundengebet ihren Platz in den Laudes, und zwar an vorletzter Stelle. Nun machten die vier Wochen des neuen Zyklus eine Vermehrung der Cantica notwendig. Auch die des Neuen Testaments wurden vermehrt. Da es in diesem Fall unmöglich war, für 28 Tage eine hinreichende Zahl von Gesängen aus dem Neuen Testament zu finden, begnügte man sich, für eine Woche vorzusorgen. Die drei alten Cantica des bisherigen Stundengebetes behielten ihre alte Stellung im Leseteil von Laudes, Vesper und Komplet. Die neuen Stücke wurden an dritter, also letzter Stelle in die Vesper eingesetzt. In diesem letzten Stück erreicht die alttestamentliche Psalmodie ihren Schluß- und Höhepunkt. Darum kennt die Vesper auch nur Kurzlesungen aus dem Neuen Testament.

In dieser Sicht ist die Komplet außer acht gelassen, da sie in der neuen Ordnung (vor dem Schlafengehen) sogar in den folgenden Tag hineinfallen kann. Sie hat ohnehin eine Sonderbehandlung erfahren. Sie allein wechselt in einem Zyklus von nur einer Woche, da sie Psalmen erhalten sollte, die zu einem Nachtgebet passen. Es wurde nicht einmal Wert darauf gelegt, daß sie drei Psalmen erhielt. Tatsächlich ist normalerweise ein Psalm vorgesehen, ausnahmsweise zwei. Zu den altherwürdigen Psalmen der Sonntagskomplet wurden Psalmen des Gottvertrauens herangezogen.

Bei den Arbeiten für das neue Stundengebet wurde die Frage erörtert, ob man auch die sogenannten Fluchpsalmen und die geschichtlichen Psalmen übernehmen sollte. Einer Weisung des Papstes Paul VI. zufolge wurden die Fluchpsalmen und die entsprechenden Verse einiger Psalmen getilgt, weil nicht wenige Beter sich durch solche Stücke im Beten gestört fühlen, obwohl deren Singen keineswegs ein Fluchen bedeutet (vgl. Allg. Einführung in das Stundengebet 131). Zu Unrecht wird den geschichtlichen Psalmen der Charakter des Gebets abgesprochen. Sie sind auch echte Poesie: Lobgesänge auf die Taten Gottes in der Heilsgeschichte. In Anbetracht der großen Bedeutung, die heute der heilsgeschichtliche Gesichtspunkt für Frömmigkeit und Theologie besitzt, erlaubte der Papst, daß die fraglichen Psalmen für die heilsgeschichtlich bedeutenden Zeiten des Kirchenjahrs: Advents-, Weihnachts-, Fasten- und Osterzeit, beibehalten, sonst aber übergangen werden.

Dieses Vierwochenpsalterium wird mit seinen Regeln für Feste teilweise, für Hochfeste ganz außer kraft gesetzt, weil hier zum Festgedanken passende Psalmen – wieder gemäß der Überlieferung – gebetet werden.

Als die Kirche die Psalmen des Alten Testaments übernahm, konnte dies nur in der Glaubensüberzeugung geschehen, daß diese Gesänge ebenso wie das ganze Alte Testament auf den Messias und den Neuen Bund ausgerichtet sind. Im Psalm den neutestamentlichen Sinn zu entdecken, war das unablässige Bemühen der kirchlichen Kommentatoren. Was die großen Väter gefunden hatten, benutzten die Liturgiker, auch der römische. Ja, er ging noch weit darüber hinaus. Die Neuordnung hielt sich an die Tradition. Sie konnte es, ohne damit im Einzelfall eine

Exegese im heutigen Sinn zu beabsichtigen. Dichtung und Gesang wollen ohnehin die Resonanz des Herzens. Die neutestamentliche Resonanz auf die alten Gesänge bezeugen die alten Kommentatoren und die Liturgiker.

Die Kirche versucht in ihrem liturgischen Gottesdienst diese Resonanz zu steuern. Sie tat es immer durch die Antiphon, in der sie nicht nur den musikalischen Ton, sondern auch den neutestamentlichen Sinn nahebringt. Sie tut es im neuen Stundenbuch weiter dadurch, daß sie der Überschrift nach dem Wortsinn noch eine zweite hinzufügt, die auf das Neue Testament hinweist. Meist ist das ein Wort der Schrift oder eines Kirchenvaters.

Leider hat das lateinische Stundenbuch – wohl wegen des befürchteten Umfangs – die Psalmorationen noch nicht angegeben, die nach alter Tradition am Ende jeden Psalms den Liedgedanken in förmliches Beten umsetzen. Es ist angekündigt, daß diese Orationen und andere, später zu erwähnende Ziele in einem fünften Band angeboten werden sollen. Man wird aber zweifeln dürfen, ob die Beter einen eigenen Band heranziehen werden, um zum Psalm die Psalmoration zu suchen.

Die Psalmen sind Erzeugnisse orientalischer Dichtkunst und darum unserem Verständnis nicht ohne weiteres zugänglich. Die Einleitung zum Stundenbuch bemüht sich, die Beter in das Beten dieser Texte einzuführen, und zwar nicht nur durch die Mitteilung von Rubriken. Man wird jeden Benutzer des neuen Buches bitten müssen, sich in die Allgemeine Einführung zu vertiefen.

6. Die Lesungen

Der römischen Überlieferung treu gibt das neue Stundengebet jeder Gebetsstunde eine Lesung aus der Heiligen Schrift. Nur die sogenannte Lesehore bietet dabei eine längere Perikope. Doch kann auch die kürzere Lesung der übrigen Horen sinngemäß verlängert werden. Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils ist: »Die Lesungen der Heiligen Schrift sollen so geordnet werden, daß die Schätze des Gotteswortes leicht und in reicherer Fülle zugänglich werden« (Lit. Konst. 92 a). Das neue Stundengebet trägt dem Rechnung. Zunächst war ein Zyklus von zwei Jahren geplant. In diesem Rahmen sollten die wichtigsten Teile des Alten und Neuen Testaments zum Vortrag kommen. Nur die Evangelien blieben der heiligen Messe vorbehalten. Allein in der zur Vigil erweiterten Lesehore kommen die Evangelien zu Wort.

Als sich jedoch ergab, daß ein zweijähriger Zyklus in vier Bänden eines Stundenbuches nicht unterzubringen sei, begrenzte man das bereits ausgearbeitete zweijährige Schema auf ein Jahr. Einen weiteren Jahreszyklus gedachte man zusammen mit den Psalmorationen in einem fünften Band anzubieten. Das hat für das lateinische Stundenbuch Pauls VI. nicht nur eine Halbierung des biblischen Angebots zur Folge. Ganze Bücher des Alten und des Neuen Testaments entfielen: vom Alten Testament das Buch Genesis, vom Neuen Testament die Apostelgeschichte und der Brief an die Römer sowie der erste Korintherbrief. Es ist allerdings zu bedenken, daß das Lektionar für die heilige Messe eine reiche Auswahl aus diesen fehlenden Büchern bietet.

Die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes haben sich mit Zustimmung der römischen Stellen entschlossen, für die deutsche Ausgabe des römischen Stundenbuches

bei dem ursprünglich geplanten zweijährigen Zyklus zu bleiben. Das Angebot in einem Ergänzungsband scheint nicht sehr aussichtsreich. Allerdings wird man sich entschließen müssen, die Zahl der Bände zu erhöhen. Vorläufig wird ein Diurnale in drei Bänden erscheinen, dem Sonderfaszikel die Hore der Nacht, die Lesehore, hinzufügen.

Die Kurzlesungen der übrigen Horen erhöhen den Reichtum des Angebots.

Die Lesehore fügt der biblischen Lesung noch einen Abschnitt aus den Werken der Kirchenväter, Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller an. In der deutschen Ausgabe wird auch diese Reihe zweijährig sein und besonders deutsche Autoren berücksichtigen.

An Gedenktagen der Heiligen wird die Väterlesung durch eine Heiligenlesung ersetzt. Sie wird aber nicht die knappen biographischen Angaben wie früher bieten, sondern einen geistlichen Text, der möglichst aus den Werken des Heiligen genommen ist.

Nach altem kirchlichem Brauch wird nach der Lesung Gelegenheit zum Meditieren gegeben. Dem dient der kurze Antwortgesang, das Responsorium, das in Laudes, Vesper und Komplet durch *Benedictus*, *Magnificat* und *Nunc dimittis* zu hoher Feierlichkeit erweitert wird. Die Meditation kann an dieser Stelle durch stille Pausen noch vertieft werden.

7. Das Gebet

Unter den alten Geisteslehrern mußte jedes Psallieren in Gebet ausklingen. So pflegte man jedem Psalm im Stundengebet eine Oration anzufügen (vgl. Kassian, Einrichtung 7, 2.3). So war es bei den ägyptischen Mönchen und später auch an manchen Stellen des Abendlandes, von wo förmliche Sammlungen von Psalmorationen erhalten sind. Das römische Stundengebet und das des heiligen Benedikt kannten sie nicht. Das neue römische Stundengebet sucht sie einzuführen.

Wenn auch die römische Kirche die Psalmoration nicht kannte, so war das ihr zugrundeliegende Prinzip doch für jede Gebetsstunde als ganze durchgeführt. Sie alle schlossen mit Gebet.

Es war der Neuordnung des römischen Stundengebetes selbstverständlich, daß jede Gebetsstunde nach wie vor in eine Oration münden mußte. Nicht als ob Psallieren oder Vortrag einer Lesung kein Gebet wäre. Aber Psalmsingen ist Gebet, weil es ein Singen vor Gott ist, und in der Regel nicht ein Sprechen zu ihm. Demgegenüber muß das Beten zu Gott auf Du und Du als Lob, Dank und Bitte sein Recht behaupten.

Die Erweiterung zu einer Litanei schien der Neuordnung wichtig genug, sie nicht nur an gewissen Tagen – etwa in der Bußzeit – zuzulassen, sondern sie täglich zu pflegen. Es wurde daher für Laudes und Vesper eine solche Litanei entwickelt. Das Angebot ist außerordentlich reich. Den Bischofskonferenzen steht es frei, darüber hinaus oder anstelle des Angebotenen eigene Litaneien einzufügen.

8. Das Stundengebet in der Gemeinde

Das Stundengebet ist von Hause aus Gemeinschaftsgebet. Es wird als solches bis heute in vielen religiösen Gemeinden im Chor gesprochen oder gesungen. Das

Zweite Vatikanische Konzil wünscht, »daß die nicht zum Chor verpflichteten Kleriker und besonders die Priester, die zusammenleben oder zusammenkommen, wenigstens einen Teil des Stundengebets gemeinsam verrichten«. »Überdies ist vorzuziehen, daß man das Stundengebet im Chor oder in Gemeinschaft singt, soweit das möglich ist« (Lit. Konst. 99). Zur Übertragung in die deutsche Sprache wird im Auftrag der Bischöfe ein Antiphonar erarbeitet, das auch das Singen des Offiziums ermöglichen und anregen wird.

Das Konzil wünscht, daß auch die Laien am Stundengebet der Priester und Ordensleute teilnehmen und daß die Haupthoren, »besonders die Vesper an Sonntagen und höheren Festen, in der Kirche gemeinsam gefeiert werden«. Darüber hinaus »wird auch den Laien empfohlen, das Stundengebet zu verrichten, sei es mit den Priestern, sei es unter sich oder auch jeder einzelne allein« (Lit. Konst. 100).

Daß das Stundengebet als Gemeinschaftsgebet, ja als Gemeindegebet auftritt, rechtfertigt sich daraus, daß in der Teilkirche die Gesamtkirche tätig ist. In ihrer vollen Form steht an der Spitze der Teilkirche der Bischof bzw. der Priester als Repräsentant Christi, des Hauptes. Tief begründet ist daher der Wunsch des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß das Stundengebet in der Gemeinde mehr gepflegt werde.

Dieser Ruf nach dem Laien ist beileibe keine Abwertung des Amtspriesters. Dieser ist auch im gemeinsamen Beten mit der ihm anvertrauten Gemeinde »in persona Christi« analog zur Eucharistie. Darum hat ihn auch die Kirche verpflichtet, das Beten Christi fortzusetzen, wozu sie sich selbst durch den Herrn berufen weiß. Wenn die Gemeinde nicht mit ihm zum Beten versammelt ist, dann vertritt er sie vor Gott bei jeder Hore, die er spricht. Wie es für die Eucharistiefeier vorkommt, daß der Priester ohne die Gemeinde zelebriert, nicht mit ihr, sondern als ihr Vertreter vor dem Angesicht Gottes, so auch beim Stundengebet, bei dem das Beten des einzelnen fast die Regel ist, der nun das Konzil entgegenzuwirken versucht.

9. Die Sprache

Nach Art. 101 der Lit. Konst. soll die lateinische Sprache beibehalten werden. Nur für einzelne Fälle soll der Ordinarius die Muttersprache gestatten können. Nach einigem Zögern haben die Bischofskonferenzen des deutschen Sprachbereichs mit Genehmigung des Heiligen Stuhls die Benutzung muttersprachlicher Übersetzungen allgemein gestattet. Dazu war man dadurch genötigt, daß ein großer Teil der Priester nicht mehr die erforderliche Kenntnis der lateinischen Sprache besitzt.

Wenn überdies das Stundengebet »auch Quelle der Frömmigkeit und Nahrung für das persönliche Beten« (Lit. Konst. 90) sein soll, so wird dieser Zweck durch ein muttersprachliches Stundengebet doch wohl leichter verwirklicht. Auch werden die geistigen Schätze des Stundengebets im Laufe der Jahre viel eher in die Sprache der Katecheten und Prediger integriert, als wenn in einer Fremdsprache gebetet wird.

10. Die Verbindung von Eucharistie und Stundengebet

Das neue Stundengebet steht wie das alte in Harmonie mit der Eucharistie. Eine besonders wertvolle Neuerung scheint es zu sein, daß das neue Stundenbuch die organische Verbindung einer Hore mit der Eucharistiefeier zur Einheit eines Gottesdienstes möglich macht. Die Allgemeine Einleitung schildert ausführlich, wie Laudes, Terz, Sext Non und Vesper mit der heiligen Messe zusammengebaut werden, wenn sie dieser vorangehen oder ihr folgen (93–96). Eine derartige Verbindung der Lesehore mit der Eucharistiefeier ist nur an Weihnachten zugelassen, wofür es eine ganz alte römische Überlieferung gibt.

11. Heiliges Schweigen

Heiliges Schweigen, wie es die Liturgiekonstitution empfiehlt (30), soll auch im Stundengebet sein Recht haben, »um der Stimme des Heiligen Geistes im Herzen Widerhall zu gewähren und das persönliche Gebet enger mit dem Wort Gottes und der amtlichen (*publica*) Stimme der Kirche zu verbinden«. Die Stellen, an denen auch im Chorgebet dieses Schweigen möglich ist, werden angegeben (Allg. Einführung 202). Schließlich folgt die weise Warnung: »Es darf kein Schweigen eingeführt werden, das der Struktur des Offiziums widerspricht oder für die Teilnehmer lästig oder langweilig ist« (a. a. O.), eine Weisung, an die überall erinnert werden muß, wo die neue Ordnung der Liturgie der Gestaltung freie Wahl gestattet.

12. Haltung und Gebärden

Nicht der Mund allein betet vor Gott, sondern der ganze Mensch. Darum verlangt das Stundengebet bestimmte Haltungen und Gebärden. Obwohl das Stundengebet Wortgottesdienst ist, teilt es doch den Charakter der Handlung mit der gesamten übrigen Liturgie. Die Allgemeine Einleitung des Stundenbuchs gibt für die gemeinsame Feier der Horen bestimmte Weisungen (263–266): Über das Stehen, Sitzen und über das Kreuzzeichen.

Wenn das auch nur für die gemeinsame Feier vorgeschrieben ist, so gilt für das Beten des einzelnen sicher noch die Empfehlung des »Codex rubricarum« Johannes' XXIII. (1960): »Für die Einzelbeter ist es passend, wenn sie sich bezüglich des Kreuzzeichens nach den Regeln für die gemeinsame Feier richten« (261). Der verbreitete Rationalismus unserer Tage reicht bis in den liturgischen Vollzug. Man sollte ihm auf der ganzen Linie entgegenwirken, auch durch die Betonung von Haltung und Gebärde.

Kirche in Polen

Von Bischof Alfons Nossol

Das Thema »Polen« scheint zur Zeit im Westen hochaktuell zu sein. Wenn freilich von »Polen« die Rede ist, kommt immer auch das Problem Kirche zur Sprache. Fernsehen, Hörfunk, Presse und Buch in der Bundesrepublik haben eine Reihe aktueller Fragen Polens behandelt. Daher möchte ich nicht über Einzelfragen sprechen, sondern mich darauf beschränken, im ersten Teil dieser Ausführungen ein paar Daten über die katholische Kirche Polens zu bringen. Im zweiten Teil dieser Ausführungen will ich mich bemühen, die geschichtlich-psychologischen Voraussetzungen des Phänomens Kirche in Polen herauszuschälen, um dann schließlich im letzten Teil die systematisch-theologischen Bedingtheiten dieses Kirchenphänomens aufzuzeigen.

I. Statistische Daten

1. Die Fläche Polens macht 312 677 Quadratkilometer aus; zur Zeit zählt das Land 35 Millionen Einwohner, davon sind – man könnte sagen – immer noch über 90 Prozent katholisch; zu ihnen kommen 120 000 evangelische Christen und etwas über 500 000 Orthodoxe. Die Kirche in Polen ist institutionell in 27 Diözesen gegliedert und zählt 75 Bischöfe, die Ordinarien mit den Hilfsbischöfen zusammen. Polen hat ungefähr 7 000 Pfarrgemeinden, 15 067 Diözesangeistliche und 4 798 Ordensgeistliche, also zusammen 19 865 katholische Priester. Es gibt in Polen ca. 28 000 Nonnen.

Jede Diözese hat ihre eigene philosophisch-theologische Hochschule, das heißt, ein eigenes Priesterseminar, außer zwei Diözesen, also zusammen 25 Priesterseminare/Diözesanseminare und dazu noch zusätzlich an die 25 weitere Ordensseminare. (Jede Ordensgemeinschaft ist nämlich bemüht, über eine eigene philosophisch-theologische Hochschule zu verfügen.) Dann gibt es noch zwei staatlich anerkannte katholische theologische Hochschulen, die katholische Akademie in Warschau, die vom Staat voll getragen wird, und die katholische Universität in Lublin (KUL), die sämtliche staatlichen Rechte, also auch Promotions- und Habilitationsrecht besitzt, aber ganz und gar von der Kirche unterhalten wird, und zwar von Spenden, die durch vier Kollekten jährlich in allen Pfarrgemeinden zur Unterstützung der katholischen Universität aufgebracht werden. Außerdem existiert auch noch ein Freundeskreis der katholischen Universität, der weit über 120 000 Mitglieder hat, die sich verpflichten, einen Mindestbeitrag von 50 bzw. 100 Złoty pro Jahr zu spenden. Ferner gibt es im kirchlich-wissenschaftlichen Leben Polens vier päpstliche Fakultäten.

Was die Priesterberufe in Polen anbelangt, haben sich 1977 für das Theologiestudium und als Priesteramtskandidaten 5 058 junge Männer bereitgestellt. Darunter 3 607, die Diözesanpriester werden wollen, und 1 451 Ordensleute. In den beiden ersten Studiensemestern des Jahres 1977 standen 1 164 Theologen. Die Zahl der Neupriester betrug 1977 438, davon waren 341 Diözesanpriester und

97 Ordensgeistliche. 1978, also in diesem Jahr, sollen es schon über 600 Neupriester sein.

Und jetzt noch einige Angaben über unsere Heimatdiözese Opole:

Fläche 9 713 Quadratkilometer, 1 600 000 katholische Christen, 445 Pfarrgemeinden, davon 25 nach dem Kriege eingerichtet, 40 Dekanate, 652 Pfarrkirchen und über 195 Kirchen, die nicht Pfarrkirchen sind, sondern Filiationen, ferner noch über 325 Kapellen. Wir sind in Opole drei Bischöfe; unsere Weihbischöfe sind beide 65 Jahre alt, und insofern bin ich ihnen als Stütze noch beigegeben worden. Wir haben 671 Diözesangeistliche; zusammen mit den Ordensgeistlichen – die 215 ausmachen – haben wir also 886 Priester in unserer Diözese. Unser Priesterseminar, allein für unsere Diözese bestimmt, zählt 170 Theologiestudenten. In der Diözese sind zur Zeit ca. 1 700 Ordensfrauen angestellt. Wir haben 35 männliche Ordensgemeinschaften und 233 weibliche. In diesem Jahr wurden am 23. April 20 Neupriester geweiht.

2. Die Kirchensituation in Polen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. – Die neue Wende bedeutete für die polnische Kirche keinen Bruch. Das *aggiornamento* ging bei uns nämlich sehr langsam voran. Außer unserem Hang zur Tradition, wovon noch später die Rede sein soll, trugen auch äußere Gründe dazu bei. Vor allem wohl die Schwierigkeiten mit dem Drucken postkonziliärer liturgischer Bücher. Die neuen Meßbücher zum Beispiel wurden in Paris gedruckt, und es dauerte ziemlich lange, bis sie in unser Land kamen. Inzwischen wurden alle Geistlichen darauf aufmerksam gemacht, damit sie die Gläubigen auf die neue Liturgiereform ausreichend vorbereiten. Und diese Vorbereitung war systematisch und gründlich. Es wurde nichts überstürzt. Wohlgemerkt, manche liturgischen Erneuerungen werden eigentlich erst heute eingeführt, und von einigen wird bei uns noch abgesehen. Man glaubt, die pastorale Klugheit solle ausschlaggebend sein. Unsere so sehr an die Tradition gebundenen Christen könnten zur Zeit vielleicht doch noch nicht alles verkraften. Ich will damit nicht sagen, daß dies durchaus stimmen muß, aber ein Quentchen Wahrheit – wie wir später noch sehen werden – scheint doch darinzustecken.

Das gesamtkirchliche Leben wird von den Gläubigen getragen. Bei uns gibt es keine Kirchensteuer, keine offiziellen staatlichen Unterstützungen; wohlgemerkt, die alten Kirchenbauten, die als Kulturdenkmäler gelten, werden auch bei der Restaurierung in gewisser Hinsicht und mit gewissem Prozentsatz vom Staat unterstützt. Sonst aber werden Kirchenbauten sowie das ganze kirchliche Leben von den Gläubigen getragen durch Sammlungen, Kollekten, Stipendien, auch – wie bereits erwähnt – die Katholische Universität Lublin. Dabei handelt es sich um eine Universität mit vier Fakultäten – Geisteswissenschaften, Philosophie, Theologie und Recht: sie wird ganz und gar von der Kirche, von den Gläubigen unterhalten. Der Staat gibt für die Erhaltung der Universität keinen Heller; er gewährt ihr nur sämtliche staatlichen Rechte einer Hochschule.

Dann möchte ich noch auf die Offenheit der Kirche im Sinne von allumfassender Katholizität hinweisen, also auch in ökumenischer Hinsicht. Natürlich beharren die Konfessionsminoritäten sehr auf ihrer defensiven Haltung. Das ist jedoch, psychologisch gesehen, die Haltung der Minorität überhaupt, und insofern ist sie auch verständlich. Katholischerseits ist man sehr entgegenkommend, aber evan-

gelischer- und orthodoxerseits beharrt man auf dieser vielleicht zu sehr defensiven Haltung. Doch bahnen sich auch hier bereits neue Ansätze an; auch in ökumenischer Hinsicht scheint es demnächst wohl ökumenischer zuzugehen. In internationaler Hinsicht sollte gesagt werden, daß sich kirchliche Instanzen aus der ganzen westlichen Welt an Ort und Stelle für das Phänomen polnische Kirche interessieren. Erwähnt sollten werden auch die Gastvorlesungen westlicher Theologen an polnischen Fakultäten, wobei die bundesdeutschen Theologen an der Spitze stehen. Sehr enge Kontakte pflegt die Katholische Universität, und auch andere katholische Hochschulen Polens, mit der Mainzer Fakultät. – Als Beispiel für die kirchlich-kulturellen Kontakte, die im Dienste der wahren Verständigung und des Friedens stehen, sei schließlich die Zusammenarbeit zwischen unserer katholischen Universität und der Reinhold-Schneider-Stiftung Hamburg genannt. Die zwei Preisausschreiben über die Friedensfrage, die von der Reinhold-Schneider-Stiftung Hamburg finanziert und in Polen durchgeführt wurden, haben die Annäherung der Christen in den beiden Ländern nachhaltig gestärkt.

II. Geschichtlich-psychologische Voraussetzungen des kirchlichen Lebens in Polen

1. Die Anfänge des offiziellen kirchlichen Lebens in Polen sind verhältnismäßig spät zu datieren. Erst gegen Ende des zehnten Jahrhunderts kamen Mönche, um hier zu missionieren und das heidnische Land für das Christentum zu gewinnen. 966 vollzog Herzog Mieszko I. die Taufe Polens. Dieser religiöse Akt war zugleich ein politisches Faktum, weil er als fast gleichbedeutend mit der Staatsgründung anzusehen ist. Dadurch wurde nämlich der junge Staat in die damalige Kultur und die internationale Gemeinschaft integriert und die Grundlage zu seiner politischen Unabhängigkeit gelegt. Bis ins 13. Jahrhundert hinein galt Polen als Missionsland. Die inzwischen einheimisch gewordenen Orden der Eremiten, Benediktiner und Zisterzienser gingen ausschließlich ihren missionarischen Pastoralaufgaben nach und waren daher wenig bedacht, ein wissenschaftliches Interesse zu pflegen und theologische Bildungsstätten zu gründen. Erst 1346 wurde die Krakauer Universität gegründet, die dann 1397 eine von Bonifatius IX. bestätigte theologische Fakultät erhielt. Die damals offiziell betriebene Theologie war durch höchste pastorale Ausrichtung gekennzeichnet. Man könnte von einer besonderen bis ins 17. Jahrhundert anhaltenden politischen polnischen kerygmatischen Theologie sprechen. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß schon im 15. Jahrhundert an der Krakauer Akademie fast gleichzeitig alle damals geläufigen Richtungen vom Albertinismus bis zur flämischen *Devotio moderna* vertreten waren. Nicht eine eklektisch angestrebte Theorie spielte die wichtigste Rolle, sondern allein das praktisch pastorale Anliegen, das im Dienste der lebendigen Religiosität stand. Diese Religiosität ist auch heute als eine Art von »Orthopraxie« für das Gesamt der theoretischen Theologie richtungsweisend.

2. 1966 wurde im ganzen Land von der Kirche feierlich die 1000-Jahrfeier der Taufe Polens begangen, die – wie bereits angedeutet – mit der 1000-Jahrfeier des polnischen Staates zusammenfiel. Von Anfang ging nämlich die Kirche in Polen einen engen Bund mit dem Staat ein. Schon im 12. und 13. Jahrhundert, also in der Epoche der Teilfürstentümer, bewahrte vor allem die kirchliche Organisation die Einheit der

polnischen Gebiete und ermöglichte dadurch diesen schwierigen Zeitabschnitt zu überstehen. Durch die Arbeit der Geistlichkeit und der Orden im öffentlichen Leben und auf kulturellem Gebiet spielte die Kirche in Polen eine wesentliche Rolle, zumal das Land keine Religionskriege erlebte, zumindest nicht in dem Ausmaß, wie die meisten europäischen Länder im Zeitalter der Reformation. Was seit Jahrhunderten die Kultur Polens und ihr geistiges Klima in besonderer Weise bestimmte, war eine ausgeprägte nationale und religiöse Toleranz. Die Folge davon war, daß sich hier Ruthenen, Litauer, Tataren, Armenier und vor allem Juden ansiedelten, die in anderen Ländern verfolgt wurden. Dank seiner traditionellen Toleranz erwarb sich Polen in der Vergangenheit nicht nur den Namen eines »Asylum Judaeorum«, sondern im 16. und 17. Jahrhundert auch noch den eines »Asylum haereticorum«. Polen erlebte keine tiefgreifende konfessionelle Spaltung, doch hatte die Reformation auch hier ihre Anhänger, die, das sei ausdrücklich betont, zu lebendigen erneuernden Strömungen im theologisch-sozialen Gedankengut beitrugen. Der Staat überwand die Reformation ohne Scheiterhaufen. Ein in der damaligen europäischen Wirklichkeit seltenes und rühmliches Beispiel religiöser Freiheit und Toleranz. Das polnische Volk ging ohne blutige Verfolgungen und Religionskriege durch die Reformationszeit und blieb im Grunde konfessionell einheitlich. Das war für seine Zukunft von besonderer Bedeutung, denn dadurch wurde es später möglich, sich auf die moralische Autorität des Katholizismus in Situationen zu berufen, in denen die staatliche Existenz bedroht war, etwa im 17. Jahrhundert, im Schwedenkrieg. In der Institution des Interrex, die seit dem 16. Jahrhundert durch den Primas von Polen verkörpert wurde, verdeutlicht sich das große Prestige und die maßgebliche Rolle der Kirche im öffentlichen Leben Polens vor dessen Teilungen. Während der Thronvakanz, die im damaligen polnischen Herrschaftssystem der Wahlmonarchie unumgänglich waren, stand dem Primas als Interrex das Recht zu, den Reichstag und die Landtage einzuberufen, den Staat so lange zu repräsentieren, bis ein neuer König gewählt worden war. Diese traditionelle spezifisch polnische Institution erlaubt es, die der Kirche in späterer Zeit zufallende Rolle besser zu verstehen. In der Zeit, in der es keinen polnischen Staat gab, fiel der Kirche die stellvertretende Funktion des Interrex zu. Dies galt insbesondere nach 1772, als Polen unter die Eroberer Rußland, Preußen und Österreich aufgeteilt wurde. Erst 1918 wurde das Land wieder unabhängig. Während der Zeit der Unfreiheit stellte die katholische Kirche einen wichtigen Faktor des geistigen Widerstandes gegen die Entnationalisierungspolitik der Teilungsmächte dar. Sie war ein Symbol der Unzerstörbarkeit des nationalen Lebens und der Einheit der polnischen Gebiete, eine Quelle der geistigen Inspiration in einem nicht endenden Kampf um die Wiederherstellung der unabhängigen staatlichen Existenz. Dadurch entwickelte die Kirche eine starke Verbundenheit mit dem Volk und ein Verantwortungsbewußtsein für dessen Schicksal. Sie vereinigte das immer ausgeprägtere Nationalbewußtsein mit der Anhänglichkeit an den Katholizismus. So kam es zur engen Verbindung religiöser und patriotischer Elemente, ja sogar zur Identitätumschreibung: polnisch sein = katholisch sein. Aufgrund dessen konnten die polnischen Bischöfe noch in ihrer Botschaft an ihre deutschen Mitbrüder am 18. November 1965 schreiben: »Die Symbiose Christentum – Kirche – Staat bestand in Polen von Anfang an und wurde eigentlich nie gesprengt. Sie

erzeugte mit der Zeit die fast allgemeine polnische Denkart »polnisch ist zugleich katholisch«. Aus ihr heraus entstand auch der polnische Religionsstil, in dem von Anfang an das Religiöse mit dem Nationalen eng verworben und verwachsen ist, mit allen positiven – und das sei auch erwähnt – aber auch negativen Seiten dieses Prozesses.«

3. In diesem Zusammenhang ist auch eine besondere Art von polnischer ideologischer Mystik zu sehen. Die polnische Seele ist vom Osten her sehr emotional geprägt. Daraus läßt sich ihr Hang zur Mystik erklären. Außerdem galt es schon vor der politischen Aufteilung im ständigen Kampf gegen die Tataren und Türken als Bollwerk des Christentums im Osten aufzutreten. Durch diese Situation bedingt, entwickelte sich das Bewußtsein, eine spezielle Mission gegenüber dem ganzen christlichen Europa zu haben. In der Epoche der Romantik weitete sich dieses Bewußtsein messianisch aus, indem die mit der polnischen Unfreiheit verbundenen Leiden als eine geschichtliche Rolle in bezug auf den Weltkatholizismus gedeutet wurden.

Adam Mickiewicz, man könnte sagen, der polnische Goethe, sprach hier direkt von einem »Messianismus«, und Julius Slowacki, der polnische Schiller, von »Winkelriedismus« in Analogie zum Helden der schweizerischen Eidgenossenschaft. Theologisch gesehen könnte diese eigenartige nationalistisch geprägte Katholizität auch als eine spezielle Art von politischer Theologie umschrieben werden. Jedenfalls ging es hier um einen weitgehend religiös begründeten Universalismus, der keineswegs nur national oder gar konfessionell eingeschränkt werden sollte.

4. Schließlich sollte noch ein weiterer geschichts- und psychologisch-bedingter Faktor genannt werden, nämlich eine schöpferische Traditionsgebundenheit der polnischen Kirche, eine Art von progressivem Konservatismus. Um die Gegenwart zu meistern und die Zukunft zu begründen, bemühte man sich in Polen schon immer, die großen Werte der Vergangenheit zu bewahren. Auch suchte nicht selten der junge polnische Staat die Unterstützung Roms, geschickt den Streit zwischen den Kaisern und dem Papsttum nutzend. Man hat sich an Rom jedoch nicht nur aus politischen Gründen gewandt, sondern man war dabei auch um die Orthodoxie des katholischen Glaubens bemüht. An der Wahrung dieses Glaubens in voller Übereinstimmung mit dem *magisterium Ecclesiae* war es jedenfalls der polnischen Religiosität und Theologie um jeden Preis gelegen.

III. Systematisch-theologische Bedingtheiten des Phänomens Kirche in Polen

1. Wenn es um die wesentlichsten Merkmale der polnischen Theologie geht, wäre wohl an erster Stelle ihre Mittlerfunktion zwischen lateinischer und orthodoxer Theologie, zwischen westlicher und orientalischer Ausrichtung zu nennen. Diese Mittlerrolle kommt sehr deutlich in der religiösen darstellenden Kunst Polens zum Ausdruck, wo z. B. byzantinische Fresken mit spätlateinischen Motiven keine Seltenheit sind. Das orientalisch-apophatische Moment manifestiert sich nicht immer im Äußerlichen, doch von Innen aus drängt es zur ständigen Berücksichtigung des religiösen Erlebnisses in allen theologischen Deduktionen und wahrt auf diese Weise die Vorrangigkeit der Religiosität vor der Theorie und dem System. Es wird immer eine dynamische Synthese gesucht, die frei von extremen Lösungen

ist. Dabei spielt die personalistische Komponente eine wichtige Rolle, weil sie bei der Suche nach der goldenen Mitte Hilfe bietet. Es geht also nicht um eine Lösung im aristotelischen Sinn, aber auch nicht um ein Ausweichen in die reine Erlebnissphäre, sondern um den Brückenschlag zwischen diesen beiden Arten von Wahrheitssuche. Dadurch erlaubte die höchst tolerante Religiosität einen gewissen theologischen Pluralismus, in dessen Rahmen fast keine Möglichkeit für die Entstehung einer Häresie gegeben war. Es muß tatsächlich verwundern, daß es in der tausendjährigen Geschichte dieses Asyls für Häretiker überhaupt zu keiner theologischen Häresie gekommen ist.

2. Aus dem bereits Gesagten folgt als zweiter charakteristischer Zug eine polare Spannung zwischen emotionaler und rationaler Struktur der Theologie. Die eben erwähnte dynamische Synthese stellt kein statisches Faktum dar, sondern wird sachgemäß tendiert, von innen aus angestrebt. Neben der emotionalen Perspektive ist in der polnischen systematischen Theologie immer auch der dem Westen eigene Hang zum Rationalismus vorhanden. Die Philosophie wird übrigens im polnischen Theologiestudium groß geschrieben. Alle theologischen Ausbildungsstätten widmen die ersten zwei Jahre, also zumindest vier Semester, ausschließlich dem Philosophiestudium. An den staatlich anerkannten Hochschulen, den päpstlichen Fakultäten sowie an den Diözesan- und Ordens-Seminaren muß vor dem Beginn des Theologiestudiums ein Philosophiekurs absolviert werden, wobei großer Wert auf die einzelnen Fächer der theoretischen Philosophie gelegt wird. Ausschlaggebend ist hier selbstverständlich immer noch die neuthomistische Richtung, begriffen als existentieller Thomismus. Aber auch die analytische Philosophie breitet sich immer mehr aus, zumal da der philosophische Formalisierungsprozeß ohnehin schon eine gewisse Tradition in Polen hatte. Genannt sei dabei die berühmte Lemberger-Krakauer Schule. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, vor allem dank des ersten Kapitels der Pastoralkonstitution über die Würde der menschlichen Person, gilt auch der Personalismus als eine legitime philosophische Richtung, die doch wieder mehr auf den emotionalen Faktor hinzielt. In seine Bahn schienen auch die im Lande seit jeher berühmte marianische Mystik und die unter anderem auch auf der Volksfrömmigkeit aufgebaute polnische Mariologie geraten zu sein. Der mariologische Maximalismus mit seinem Grundsatz: »De Maria numquam satis« erfährt aber jetzt nach dem Konzil maßgebende Korrekturen, indem man bemüht ist, inhaltlich die Mutter des Herrn mehr im Kontext des Geheimnisses Christi und der Kirche zu sehen. Übrigens ist das berühmte Gnadenbild der Schwarzen Madonna von Częstochowa (Tschenstochau) »Maria mit dem Kind« des öfteren in der Theologiegeschichte als »Ikone der Menschwerdung« angesprochen worden.

3. Ferner ist die polnische Theologie durch eine in gewisser Hinsicht offene Traditionsgebundenheit gekennzeichnet. Der geschichtlich-ekklesiale Kontext ihres Forschens veranlaßt sie daher, unabhängig vom stark individualistisch geprägten Stil, stets auf das allgemeine Wohl der Gesamtkirche zu blicken und Rücksicht zu nehmen. Einem gesteigerten Traditionsbewußtsein wird ja wohl auch die manchmal sogar krampfhaft wirkende Bindung an den Thomismus zu verdanken sein. In seinem Rahmen ist man öfter gewillt, alle aktuellen Gegenwartsprobleme deduktiv zu lösen, indem man eine Rückkoppelung auf allgemein geltende Grundsätze und Prämissen vollzieht. Wohlgemerkt, die erwähnte Traditionsgebundenheit ist trotz

allem offen und meidet somit eine absolute Petrifizierung traditioneller und alter Lösungsversuche. Sie obliegt eben dem Gesetz vom Druck des Glaubens und der Frömmigkeit des Gottesvolkes auf die Theologie und will ganz und gar im Dienste der Einheit der Kirche stehen. Insofern – dies sei nur am Rande bemerkt – wäre in Polen ein Fall Lefebvre unmöglich.

4. Sehr wichtig ist auch die tragizistische Komponente in der polnischen Theologie, die jedoch niemals ohne schöpferische Hoffnung zu begreifen ist. Die Last der Geschichte, die Erfahrung der Vergangenheit haben zur Begründung einer besonderen Theologie der Hoffnung, das heißt der Theologie des Ausharrens, beigegeben. Es geht dabei um ein schöpferisches Überdauern, das auf ein positives Verkräften und sinnvolles Meistern aller geschichtlich gegebenen Umstände. Ein lebendiges und konkretes Beispiel dafür ist die Haltung von Pater Maximilian Kolbe, der sogar in der Hölle von Auschwitz nicht verzagte, sondern in der wahren priesterlichen Proexistenz, obwohl er körperlich unterliegen mußte, doch gesiegt hat und insofern für seine Mitbrüder eine Stütze geworden ist.

5. Mit der allgemeinen pastoral-kerygmatischen Ausrichtung fordert die polnische Theologie heute vor allem das theopragmatische Moment. Sie will eine Theologie für den Menschen sein. Diese Anthropozentrik wird jedoch streng vom christlichen Inkarnationsprinzip her begründet. Im Christusereignis, von dem keine christlich-theologische Betrachtung absehen darf, geht die Theologie am deutlichsten einen Bund mit der Anthropologie ein. Sie wird hier im vollen Ausmaß theologische Anthropologie, die als solche den Bezug aller Glaubensmysterien zum Menschen erbringt. In Jesus Christus, dem Bild- und Real-Symbol Gottes in der Welt, hat sie ihren Sammelpunkt. In ihm vollzieht sich eine Konzentration der Wahrheiten in Christus. Von hier aus wird jedoch die oben erwähnte Anthropozentrik verstanden. Um einem Mißverständnis vorzubeugen, hebt man in Polen hervor, man sollte präziser von einer anthropologisch integrierten christozentrischen Theologie sprechen.

6. Dieser Ausgangspunkt bildet einen wichtigen Faktor für die offizielle ideologische Realität des Theologisierens im Osten und des kirchlichen Lebens. Man hegt die Überzeugung, die durch das Zweite Vatikanische Konzil erneuerte Kirche müsse, wenn sie sich anmaßt auch in dieser Welt zukünftig existentiell gegenwärtig zu sein, einen ernststen Dialogversuch mit dem Marxismus anstreben. Als einzig positiv mögliche und zugleich ergiebige Basis eines solchen Dialogs gilt eben der konsequent christologische Ansatz der Theologie und des ganzen kirchlichen Lebens. Ein anderer Brückenschlag als durch die Person Jesu Christi mag hier kaum in Frage kommen. Keineswegs genügt dabei das rein anthropologisch bestimmte ethische Anliegen. Der damals noch im Lande lebende polnische kritische Marxist Leszek Kołakowski stellte 1965 in einem Artikel der atheistischen Wochenzeitung »Argumente« fest: »Person und Lehre Jesu Christi können aus unserer Kultur weder beseitigt noch ungültig gemacht werden, soll die Kultur weiter existieren und sich fortbilden. Man kann nicht ohne gründliche Unterbrechung des geistigen Lebens die Gestalt eines Menschen nichtexistierend machen, der jahrhundertlang nicht einfach ein Lehrer von Dogmen, sondern Beispiel der allerheiligsten Werte der Menschen war. In seiner Persönlichkeit verkörperte er nämlich die Fähigkeit, mit voller Stimme seine Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, die Fähigkeit, sie bis zum Ende und ohne

Kompromisse zu verteidigen und die Fähigkeit, zu einem letzten Widerstand gegen den starken Druck der Wirklichkeit, die ihn nicht annimmt. Er lehrte, wie man sich selbst und der Welt, ohne zur Gewalt Zuflucht zu nehmen, die Stirn bieten kann. Er war also ein Beispiel für jene radikale Authentizität, in der jedes menschliche Individuum die eigenen Werte des Lebens allererst wahrhaft verwirklichen kann.«

Gerade deswegen wagt auch Roger Garaudy seinen Erwägungen im Buch von 1975 »Parole d'homme« als Schlußsatz hinzuzufügen: »Je suis chrétien«. Er will also Christ sein, wobei er keineswegs gedenkt aufzuhören, Marxist zu sein. Mit Recht urteilt somit Lochmann »aus den Erfahrungen« – wie er sagt – »einer theologischen und kirchlichen Existenz in den sozialistischen Ländern«. Eben »die christologische Neuorientierung war die, die uns half, die Krisis, in welche eine Kirche am Ende des konstantinischen Zeitalters geworfen wurde, zu bestehen und die Voraussetzung für den Dialog mit den Marxisten zu schaffen.« Dabei denkt er an die »so erfreulich gewordene Atmosphäre in der Bewegung mit der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanum, das trotz allem eine christologische Konzentration römisch-katholischer Kirche zum Ausdruck brachte«. Diese Tatsache sollte unsere Theologie nicht nur wahrnehmen, sondern ihr auch mutig nachgehen, weil sie durchaus befugt ist, mit dem Marxismus konkret und existentiell zu reden. Im Westen hat man nur theoretisch die Ideologie des Marxismus, wir im Osten haben auch die ideologische Praxis, die irgendwie als Korrektiv für die ideologische Annäherung gelten kann, was christliche Koexistenz und christliche Dialogversuche mit dem wahren Marxismus anbelangt.

7. Interkonfessionell ist schließlich noch ganz besonders die polnische Kirche zu einem Dialog mit der russischen orthodoxen Kirche befugt, um von hier aus die apophatische Komponente weit tiefer zu ergründen und sie in ihrem Ewigkeitswert der westlichen Theologie zugänglicher zu machen. Vielleicht könnte dadurch eine neue Dynamik des Redens von Gott erreicht werden, indem die heute so stark angestrebte pneumatische Dimension der Theologie als Funktion der Kirche eine sowohl formelle als auch materielle Bereicherung und Ergänzung erfährt. Der Vorrang der Religiosität vor der Theorie und dem System, der für die polnische Theologie ausschlaggebend ist, könnte hier vielleicht der Glaubenswissenschaft verhelfen, vom bloßen und puren Reden über Gott zum Reden zu Gott und mit ihm überzugehen.

Der Heilige Stuhl und die Abrüstung

Von Raymund Schwager

Das Dokument »Der Heilige Stuhl und die allgemeine Abrüstung«, das im Frühjahr 1976 von Msgr. Cheli, dem ständigen vatikanischen Beobachter bei der UNO, den Vertretern aller Mitgliedsstaaten übergeben wurde, enthält überraschende Aussagen. Diese werden jedoch verständlich von der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und von den Verlautbarungen der letzten Päpste her. Auf dem Konzil gab es eine lebhaft und engagierte Diskussion zur Frage des Krieges und des Wett-

rüstens¹. Dabei konnten sich die Konzilsväter jedoch nicht in allem einigen. Die diesbezüglichen Aussagen in der Pastoralkonstitution »*Gaudium et spes*« blieben deshalb mindestens in einem Punkt zweideutig. Klar und deutlich wurde die »Verdammung des totalen Krieges« ausgesprochen, das heißt jenes Krieges, bei dem kämpfende Truppen und Zivilbevölkerung unterschiedslos getroffen werden: »Jede Kriegshandlung, die unterschiedslos auf die Zerstörung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Einwohner ausgerichtet ist, ist ein Verbrechen gegen Gott und die Menschen, das eindeutig und ohne Zögern zu verwerfen ist« (*Gaudium et spes*, Nr. 80).

Auch zum Rüstungswettlauf hat die gleiche Pastoralkonstitution ziemlich klar gesprochen: »Der Rüstungswettlauf ist eine außerordentlich ernste Gefahr für die Menschheit und eine unerträgliche Verletzung der Armen. Wenn er andauert, ist sehr zu fürchten, daß er eines Tages all das tödliche Unheil anrichtet, zu dessen Herbeiführung er schon die Mittel bereitstellt« (*Gaudium et spes*, Nr. 81).

Diese Aussagen sind an sich eindeutig. Die entschiedene Stellungnahme gegen den totalen Krieg ist zudem die einzige Verurteilung, die das Zweite Vatikanische Konzil ausgesprochen hat. Daraus erhellt die besonders schwerwiegende Bedeutung, die diesem Urteil zukommt. Gleichzeitig hat das Konzil aber den Staaten weiterhin »das Recht legitimer Verteidigung« (*Gaudium et spes*, Nr. 79) zuerkannt und in diesem Zusammenhang sogar von »militärischer Macht« gesprochen. Da wir nun in einem Zeitalter atomarer Vernichtungswaffen leben, wurde das Recht auf legitime Verteidigung von den allermeisten als Recht auf atomare Verteidigung interpretiert. Die Verurteilung des totalen Krieges und des Rüstungswettlaufes wurde so stark unterhöhlt. Die Stellungnahme des Konzils blieb deshalb weitgehend ohne Folgen.

Die große Bedeutung des neuen römischen Dokumentes über die Abrüstung liegt nun darin, daß es die zweideutigen Aussagen des letzten Konzils klärt. Dies geschieht erstens dadurch, daß der Begriff »Recht auf legitime Verteidigung« deutlicher gefaßt wird. Nun heißt es in voller Übereinstimmung mit der Verdammung des totalen Krieges, daß dort, wo Massenvernichtungswaffen zum Einsatz kommen könnten, nur das Recht und die Pflicht für einen *gewaltfreien Widerstand* bleibt. Ferner wird nicht bloß der totale Krieg an sich, sondern auch die systematische Vorbereitung dazu, nämlich der Rüstungswettlauf, ebenso scharf abgelehnt und verurteilt. Er wird als eine Gefahr, ein Unrecht, ein Irrtum, ein Vergehen und ein Wahnsinn gebrandmarkt.

Das eigentliche Problem dieser Stellungnahme dürfte darin liegen, daß ihr vorläufig wohl die meisten Menschen und auch die Mehrzahl der Katholiken nicht zustimmen werden. Alle Regierungen der größeren Staaten müßten andernfalls ihre Verteidigungspolitik ändern. So hat denn auch in dieser Zeitschrift der ehemalige Generalinspekteur der deutschen Bundeswehr, Heinz Trettner, das vatikanische Dokument einer herben Kritik unterzogen².

¹ Vgl. dazu: Die Autorität der Freiheit, hrsg. v. J. Ch. Hampe, Band III. München 1967, S. 408–422. Vor allem amerikanische und englische Bischöfe wollten auch unter atomaren Bedingungen an der traditionellen Theorie vom gerechten Krieg festhalten.

² Heinz Trettner, Der Heilige Stuhl und die Abrüstung. In dieser Zeitschrift, 2/78, S. 151 bis 165.

Negative Reaktionen dürfen in dieser vitalen Frage nicht überraschen. Wenn das heutige System internationaler Beziehungen, das den Rüstungswettlauf vorantreibt, vom römischen Dokument mit »einer Art kollektiver Hysterie« in Zusammenhang gebracht wird, dann ist im vornherein mit massivsten ablehnenden Stimmen zu rechnen. Diese Tatsache allein sagt deshalb nichts gegen die Richtigkeit des vatikanischen Dokumentes.

Einig sind sich heute praktisch alle Menschen, daß der Rüstungswettlauf an sich nichts Gutes, sondern etwas Unsinniges ist. Auch Heinz Trettner erklärt: »Man sollte tatsächlich alle Kräfte dafür einsetzen, den Rüstungswettlauf so bald als möglich zu beenden«³. Was schließt diese Aussage aber ein, wenn sie ernstgemeint sein soll und nicht bloß als moralisches Alibi dient? Kann man zu ihr stehen und zugleich das heute geltende Abschreckungsdenken verteidigen? Die Erfahrungen der beiden letzten Jahrzehnte mit den vergeblichen Abrüstungsbemühungen setzen hier auf alle Fälle große Fragezeichen.

Vorsorge für den denkbar schlechtesten Fall?

Den entscheidendsten Punkt in der Problematik des Wettrüstens hat schon 1967 der damalige Verteidigungsminister McNamara öffentlich ausgesprochen: »Einen Punkt möchte ich allerdings völlig klarstellen: unsere derzeitige numerische Überlegenheit über die Sowjetunion an präzisen und wirksamen Sprengköpfen geht über unsere ursprünglichen Planungen hinaus und ebenso über unsere eigentlichen Erfordernisse ... Wie es dazu kam, ist bezeichnend für die Dynamik, die sich beim nuklearen Wettrüsten entfaltete.

Im Jahre 1961, als ich Verteidigungsminister wurde, besaß die Sowjetunion ein sehr kleines Arsenal einsatzbereiter Interkontinentalraketen. Aber es standen ihr sehr wohl die technischen und industriellen Möglichkeiten zu Gebote, um dieses Arsenal im Verlauf der folgenden Jahre beträchtlich zu vergrößern. Wir hatten keine Beweise, ob die Sowjets beabsichtigen, ihre Kapazität tatsächlich in vollem Ausmaß zu nutzen. Doch man muß sich, wie ich bereits darlegte, bei strategischen Planungen in seinen Berechnungen von konservativen Erwägungen leiten lassen. Das heißt, man muß *Vorsorge für den denkbar schlechtesten Fall* treffen und sich nicht damit zufrieden geben, auf den wahrscheinlichen zu hoffen und dementsprechende Vorkehrungen treffen«⁴.

Die Amerikaner haben stets mehr aufgerüstet, als es für das Gleichgewicht der Kräfte nötig gewesen wäre. Sie haben »Vorsorge für den denkbar schlechtesten Fall« getroffen. Genau gleich dürfte auch die russische strategische Planung verlaufen sein. Sie versuchte krampfhaft die Gegenseite einzuholen und wollte ebenfalls »Vorsorge für den denkbar schlechtesten Fall« treffen. So haben beide Weltmächte die Rüstungsspirale vorangetrieben.

Aus dem von McNamara beschriebenen strategischen Denken und Planen heraus wird die Unmöglichkeit »gleichzeitiger Abrüstung« unmittelbar einsichtig. Eine

³ Ebd., S. 155.

⁴ Zitiert in: Durch Kriegsverhütung zum Krieg, hrsg. von H. Afheldt u. a. München 1972, S. 32 f. Seither wurden die Verteidigungsdoktrinen leicht modifiziert. An dem von McNamara beschriebenen entscheidenden Punkt hat sich aber nichts Wesentliches geändert.

solche würde nämlich voraussetzen, daß man sich vorher über die tatsächliche militärische Stärke beider Parteien einigen könnte. Wegen zahlreicher unberechenbarer Faktoren (unterschiedliche geographische Lage, Klima, Training der Truppen, Fähigkeit der Führung, Bündnistreue der Allianzpartner, unterschiedliche technische Systeme, Fähigkeit zu einem zweiten Schlag nach einem Überraschungsangriff usw.) läßt sich der Wert der Rüstung im voraus aber nie genau bestimmen. Dies hat sehr weitreichende Folgen. Nehmen wir rein theoretisch an, zwei Weltmächte hätten in Wirklichkeit je die militärische Stärke 100. Wenn beide »Vorsorge für den denkbar schlechtesten Fall« treffen, dann muß die Macht A ihre eigene Stärke mit 80 oder 90 und die des Gegners mit 110 oder 120 einschätzen. Die Macht B hingegen wird genau zur umgekehrten Wertung genötigt. Sie muß ihre eigene Stärke von der ungünstigsten Prognose und die des Gegners von der günstigsten her beurteilen. Die Macht A wird von der Voraussetzung ausgehen, B sei um 20 bis 40 Einheiten stärker. Diese hingegen wird sich auf den Standpunkt stellen, A sei überlegen. Solange man dem Abschreckungsdenken verhaftet bleibt, kann man sich folglich nie über die tatsächliche Stärke einigen. Damit ist eine reale Abrüstung unmöglich. Es lassen sich höchstens Abkommen zur Rüstungsbegrenzung aushandeln, wenn beide Seiten bereits die Möglichkeit sehen, diese zu umgehen (wie es auch tatsächlich geschehen ist).

Ein strategisches Denken, das Vorsorge für den denkbar schlechtesten Fall trifft, trägt unweigerlich dazu bei, daß dieser Fall näher rückt. Es ist deshalb völlig widersprüchlich, einerseits das herrschende Abschreckungsdenken zu verteidigen und andererseits sich zum Anliegen der Abrüstung zu bekennen. Man kann nicht an dem festhalten, was die Erreichung eines Zieles grundsätzlich verunmöglicht, und gleichzeitig vorgeben, man wolle ernsthaft dieses Ziel. Daß dies in politischen und militärischen Kreisen heute dennoch fast durchwegs geschieht und daß man dabei so tut, als gäbe es diesen fundamentalen Widerspruch nicht, liefert eine konkrete Bestätigung für die Aussage des römischen Dokumentes, der Rüstungswettlauf führte zu einer »Art kollektiver Hysterie«.

Doch ist menschliches Handeln in der Geschichte nicht immer so unlogisch und widersprüchlich gewesen, daß man diesen kollektiven Wahnsinn eben in Kauf nehmen muß? Schon vor mehr als drei Jahrzehnten hat sich Reinhold Schneider dieser Frage mit der ihm eigenen leidenschaftlichen Ehrlichkeit gestellt. Er hat wie wenige über die Irrationalität der Geschichte, einer Geschichte voll Kampf und Krieg, nachgedacht. Trotzdem oder gerade deshalb wurde er dazu geführt, nach dem Zweiten Weltkrieg die deutsche Wiederaufrüstung und das Vertrauen auf atomare Waffen entschieden abzulehnen: »Mit Entsetzen stellt Reinhold Schneider fest, daß wesentliche Initiativen für die deutsche Aufrüstungspolitik, wie sie von Adenauer betrieben worden ist, mit der Haltung des Vatikans übereinstimmen. Er empfindet darin nicht nur eine schwere Belastung für die Zukunft, sondern erkennt auch die Haltung des Kirchenpräsidenten Niemöller an, dessen Behauptungen, daß diese Politik »in Rom gezeugt, in Washington geboren« sei, er bestätigt findet ... Er fühlt sich genötigt, der von päpstlicher und auch von evangelischer Seite vertretenen »Lehre vom gerechten Krieg« zu widersprechen und den Gutachten amerikanischer katholischer Theologen über die

Anwendbarkeit modernster Waffen eine kompromißlose Absage zu erteilen«⁵.

Gerade aus einer tiefen Betrachtung der Geschichte hat Reinhold Schneider nach dem Zweiten Weltkrieg »die Frage nach Krieg und Frieden als die Frage nach dem Wesen des Christentums gedeutet«⁶. Heute läßt sich diese Wahrheit noch weit deutlicher erkennen. Zwanzig Jahre nach seinem Tod bekennt sich nun auch der Vatikan genau zu dem, wofür Reinhold Schneider in seinen letzten Lebensjahren – einsam und von den meisten verkannt – aus einer tiefen Sicht der Geschichte heraus mit seiner ganzen Kraft gekämpft hat.

Die Geschichte ist allerdings nicht eindeutig. Aus ihr ziehen vorläufig die meisten Menschen ganz andere Schlüsse. So sieht zum Beispiel Heinz Trettner in der Tatsache, daß es seit dreißig Jahren zu keinem Krieg zwischen den Supermächten gekommen ist, »einen geschichtlichen Erfolg der Abschreckungsstrategie«⁷. Bereits ein kurzer Blick in die Geschichte hätte ihn allerdings belehren können, daß es zwischen rivalisierenden Mächten oft während weit mehr als dreißig Jahren zu keinem Krieg gekommen ist und daß dann plötzlich wieder Explosionen ausgebrochen sind. Doch ist nicht gerade dies die große Lehre der Geschichte, daß früher oder später Kriege anscheinend immer wieder unvermeidlich waren und daß es deshalb utopisch wäre, in Zukunft etwas anderes zu erwarten? Hier stehen wir in der Tat vor der entscheidenden Frage, aber desgleichen auch vor einer entscheidend neuen Situation. Früher war der Krieg ein begrenztes Übel und man hat ihn im Blick auf ein größeres (oder angeblich größeres) Gut in Kauf genommen. Durch die »wissenschaftlichen Waffen« hat sich diese Lage jedoch radikal verändert. Welche Folgen ein totaler Krieg heute hätte, läßt sich zwar nicht genau im voraus berechnen. Sicher müßte man mit Hunderten von Millionen Toten, vielleicht mit Milliarden rechnen. Dazu kämen längerfristige Strahlungsschäden und eventuelle unkalkulierbare Folgen durch bakteriologische Waffen. Man müßte auch unberechenbare indirekte Folgen riskieren, etwa eine weitgehende Zerstörung der Ozonschicht, wodurch alles menschliche Leben auf Erden tödlich getroffen würde.

Drei Möglichkeiten

In dieser Lage bleiben der Menschheit drei grundsätzliche Einstellungen:

1. Der Rüstungswettlauf geht weiter, und man rechnet kalt damit, daß es früher oder später zu einer entsprechenden Explosion kommen wird.
2. Man bleibt dem bisherigen Abschreckungsdenken verhaftet und nimmt den Rüstungswettlauf als eine unabänderliche Tatsache hin, hofft aber gleichzeitig, daß die Waffen nie im großen Maß zur Anwendung kommen werden.
3. Der Rüstungswettlauf wird gebrochen, indem die bisherigen Verteidigungskonzeptionen aufgegeben werden.

I. Die erste Einstellung ist total inhuman. Es gibt kein politisches Gut, das ein derartiges Übel und ein so unberechenbares Risiko auch nur anscheinend rechtfertigt.

⁵ Peter Meinhold, *Der beispieldlose Friede*. In: *Mitteilungsblatt der Reinhold-Schneider-Gesellschaft*, April 1978, S. 14.

⁶ Ebd., S. 13.

⁷ Siehe Anm. 2, S. 157.

tigen könnte. Deshalb hat bereits das Konzil den totalen Krieg ohne jede Einschränkung kategorisch verurteilt. Anders denken könnten hier nur Selbstmörder, und zwar solche, die in einem kalten Zynismus möglichst viele in ihr wahnsinniges Spiel hineinziehen möchten.

II. Die zweite Einstellung ist jene, die von der Mehrheit der Menschen in unseren Ländern geteilt wird und die deshalb auch die Politik bestimmt. Heinz Trettner sagt dazu: »Die Supermächte . . . werden keineswegs lahmgelegt, sondern nur daran gehindert, ihre gegenseitigen Konflikte gewaltsam auszutragen. Gerade das ist ja die friedenserhaltende Wirkung der sogenannten »wissenschaftlichen Waffen«, die ihre Existenz rechtfertigt und eine Zukunft ohne Weltkriege verspricht«⁸.

Die mit größtem Aufwand an Geld und menschlicher Arbeit betriebene systematische Vorbereitung auf ein totales Inferno soll eine Zukunft ohne Weltkriege versprechen. Welcher Logik folgt ein solches Denken? Ist hier nicht ein blinder Utopismus am Werk? Wenn die Geschichte eines zeigt, dann dies, daß die Waffen, die man konstruiert hat, früher oder später auch gebraucht wurden. Zwar hat man hie und da gemeint, durch den Hinweis auf das Gas diese Erfahrung entkräften zu können. Tatsächlich wurde die Gas-Waffe im Ersten Weltkrieg aber angewandt, und im Zweiten war sie wegen ihrer schweren Handhabbarkeit bereits weitgehend überholt⁹. Die Schrecken der Kriege haben, solange man in der Logik der Gewalt dachte, die Menschen auf die Dauer nie vor neuen Greueln abgeschreckt. Zwar ließen sie sich zeitweise erschüttern. Da aber die alten Denkkategorien nie im großen Stil durchbrochen wurden, kam man zu keinen neuen Resultaten. So hat zum Beispiel die Zerstörung eines größeren Teils Europas durch die napoleonischen Kriege 1816 den russischen Zaren bewogen, der englischen Regierung »eine gleichmäßige Reduktion der bewaffneten Streitkräfte jeder Art«¹⁰ vorzuschlagen. Da aber eine gleichmäßige Abrüstung, solange man im Denken von Gewalt und Gegengewalt verfangen bleibt, aus sich heraus unmöglich ist, blieb dieser Vorschlag schon damals leeres Wort. 1899 folgte der russische Staatsrat Johann von Bloch in seinem Werk »Der Krieg« aus der waffentechnischen Entwicklung seit 1870, daß kommende Kriege eher Selbstmord wären¹¹. Diese Einsicht, obwohl Kaiser und Generäle sie zur Kenntnis nahmen, hielt die Menschen jedoch nicht davon ab, sich in die Greuel der beiden Weltkriege zu stürzen. Verglichen mit den heute drohenden Möglichkeiten waren die Gefahren, die man am Ende des 19. Jahrhunderts voraussehen konnte, relativ bescheiden. Schon damals schreckte aber der Gedanke an einen möglichen kollektiven Selbstmord die Menschen nicht davor zurück, die neuen Waffen zu gebrauchen, und die Geschichte zeigt uns auch, daß einzelne Völker immer wieder in die Selbstvernichtung hineingerannt sind. Wieso soll dies heute ganz anders sein, wenn man gleichzeitig mit dem alten Denken fortfahren, ja dieses Denken noch bis zur letzten Ungeheuerlichkeit steigern will? Es gibt heute zudem verschiedene Entwicklungen, die die Wahrscheinlichkeit eines

⁸ Ebd., S. 152.

⁹ Vgl. Rüstung und Abrüstung im Atomzeitalter, hrsg. von SIPRI, rororo 4186, Hamburg 1977, S. 137–138.

¹⁰ Reinhold Schneider, C. F. v. Weizsäcker, I. Kant, Friede der Welt – Schicksal der Menschheit, Herderbücherei 507, Freiburg i. Br. 1974, S. 44.

¹¹ Ebd., S. 83 f.

Krieges eher erhöhen. In Zukunft werden einerseits immer mehr Staaten, wenn der bisherige Trend weitergeht, über Massenvernichtungswaffen verfügen. Andererseits droht die Schwelle zwischen den atomaren und konventionellen Waffen durch die neueste Entwicklung beseitigt zu werden. Wie kann man also mit höchstem Einsatz auf den alten Geleisen weiterfahren, und zugleich meinen, man komme zu einem ganz neuen Ziel? Eine unwahrscheinlichere Annahme hat es wohl noch kaum gegeben.

Die Irrationalität des Rüstungswettlaufs liegt ferner nicht bloß in seinen wahrscheinlichen Folgen. Schon jetzt bewirkt er größte Übel. Er verschlingt jährlich Unsummen an Geld (gegenwärtig etwa 300 Milliarden Dollar) und dies in einer Welt, in der zugleich sehr großes materielles Elend herrscht. Mit Recht sagt deshalb das römische Dokument, daß der Rüstungswettlauf schon jetzt ein Unrecht und Verbrechen gegenüber den Armen darstellt: »Auch wenn sie unverwendet bleiben, töten die Waffen durch ihre hohen Kosten die Armen, oder lassen sie verhungern.«

Noch weitere Gefahren sind zu bedenken. Wir haben bereits gewisse bittere Erfahrungen mit dem Terrorismus gemacht. Wenn die gegenwärtige Entwicklung aber weitergeht, wenn immer mehr Geld für die Rüstung ausgegeben wird, während gleichzeitig größtes und weitverbreitetes Elend herrscht, wird aller Wahrscheinlichkeit nach in Zukunft eine wachsende Zahl von Menschen die bestehenden politisch-militärisch-wirtschaftlichen Verhältnisse für total korrupt halten. Es wird sich ihnen der Eindruck aufdrängen, das ganze System sei verlogen, und ihre Hilflosigkeit wird sie für gewaltsame Radikallösungen anfällig machen. Gerade dies ist aber der beste Nährboden für kommende Terroristen. Diese werden, wie man bereits durchgerechnet hat, die technischen Möglichkeiten haben, sich Atomwaffen zu verschaffen. Größere Organisationen dürften wahrscheinlich auch die praktischen Probleme lösen können. Was wird da die Abschreckung noch nützen? Oder was wird man tun, wenn die Verzweiflung einen ganzen Staat der dritten oder vierten Welt ergreift, und er zu allem bereit sein wird? Unter Menschen, die das Zutrauen in eine bestehende Ordnung total verloren haben, wird es immer solche geben, die ihr eigenes Leben dahinwerfen, um auch andere in den Strudel mit hineinzuziehen. Wenige Terroristen mit Maschinenpistolen vermochten bereits ganze Völker in Erregung zu versetzen. Wie will man verhindern, daß dies in Zukunft mit ganz anderen Mitteln geschehen wird? Etwa indem man die ganze Welt in einen großen Polizeistaat verwandelt? Gegen welchen Feind braucht man dann noch die atomare Bewaffnung? Der Rüstungswettlauf steigert folglich unter verschiedenster Rücksicht gerade jene Probleme, die er zu lösen vorgibt. Das römische Dokument sagt deshalb mit Recht: »Dieses System ist sinnlos, da es ein Mittel darstellt, das seinen Zweck verfehlt. Der Rüstungswettlauf ist kein Weg zur Sicherheit.«

III. Es bleibt eine dritte Möglichkeit: die Abrüstung. In der Geschichte wurde dieser Weg nie auf größerer Ebene versucht. Von ihr her kann man folglich weder dagegen noch dafür entscheidend argumentieren. Für die Abrüstung spricht, daß sie sich heute als einziger Ausweg aus der sinnlosen Spirale der gegenseitigen Bedrohung direkt aufdrängt. Diesen Weg kann man allerdings nur dann realistisch ins Auge fassen, wenn man zugleich das herrschende Verteidigungsdenken über-

windet und die Bereitschaft zu einseitigen Schritten aufbringt. Auf der Basis der Abschreckungsdoktrin ist, wie wir gesehen haben, gleichzeitige Abrüstung grundsätzlich unmöglich. Gegen einseitige Schritte erhebt sich jedoch instinktiv der Einwand, auf diese Weise würde man der gegnerischen Erpressung Tür und Tor öffnen. Doch was steckt in Wahrheit hinter diesem Einwand? Verschiedene Elemente sind genau auseinanderzunehmen und zu analysieren:

1. Jede objektive Überlegung hat davon auszugehen, daß alle Menschen in allen Ländern ungefähr gleich gut (oder gleich schlecht) sind. In reiner Theorie ist dieser Grundsatz auch kaum umstritten. In der politischen Praxis herrschen aber nur zu leicht Vorstellungen, die ihm deutlich widerstreiten. Gerade dies verrät, daß das entscheidende Problem an einem anderen Ort zu suchen ist. Wenn man annimmt, daß alle Menschen ungefähr gleich gut sind und trotzdem in allen Überlegungen zur Sicherheitsfrage ständig vom »bösen Feind« ausgeht, verrät man einen eigenen inneren Widerspruch. Das dauernde Rechnen mit dem »denkbar schlechtesten Fall«, das heißt mit den bösesten Absichten des »Feindes« erzeugt ständig Mißtrauen, und gerade dadurch werden die Probleme unlösbar. Das Abschreckungsdenken ist in sich nicht neutral. Es erzeugt selbst feindliche Stimmungen. Gibt man es grundsätzlich auf, stellen sich viele Fragen von selbst in einem neuen Licht.

2. Von der Grundannahme der Gleichheit aller Menschen her darf man nicht folgern, die Führer der Macht A würden sich automatisch zu einem Angriff entschließen, wenn die Macht B einseitige Schritte zur Abrüstung tun würde. In erster Linie wäre vielmehr damit zu rechnen, daß der mutige Schritt der einen Seite auf die Führer der anderen zurückwirkt. Dies ist mehr als eine bloße Vermutung. Die Russen haben sich zum Beispiel freiwillig aus Österreich zurückgezogen, nachdem für sie klar war, daß dieses Land nicht zu einem Teil der NATO und damit zu einem zusätzlichen Bedrohungsfaktor werde. Dies geschah mitten im Kalten Krieg. In einer Zeit wahrer Abrüstung könnten folglich noch ganz andere positive Reaktionen erwartet werden.

3. Bei klaren Schritten zur einseitigen Abrüstung wäre vor allem auch mit starken Rückwirkungen auf die breite Bevölkerung der Gegenseite zu rechnen. Die Oststaaten haben zum Beispiel jetzt schon einige Mühen mit ihren wenigen Dissidenten. Würde der Westen die moralische Kraft aufbringen, die Spirale der gegenseitigen Bedrohung eindeutig zu durchbrechen, wäre dies eine sehr große Herausforderung an alle ehrlich denkenden Menschen auf der anderen Seite.

4. Gerade wenn man annimmt, auf der Gegenseite herrsche ein totalitäres Regime, darf man mit besonders positiven Rückwirkungen im Falle einseitiger Abrüstung rechnen. Aufgezwungene Regime müssen dauernd Druck auf die eigene Bevölkerung ausüben. Dieser erfordert eine ständige Legitimation, welche praktisch nur dadurch möglich wird, daß man dauernd einen bösen und gefährlichen Feind an die Wand malt¹². Der Mechanismus des Feindbildes wirkt jedoch nur solange, als der großen Masse der eigenen Bevölkerung halbwegs glaubhaft gemacht werden kann, die andere Seite hege tatsächlich böse Absichten. Wird ständig weitergerüstet, läßt sich dieses Ziel auch einigermaßen erreichen. Deshalb gebrauchen zum

¹² Zur grundsätzlichen Analyse der Gewalt und der Feindbild-Mechanismen: Raymund Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München 1978.

Beispiel die Oststaaten alle westlichen Aufrüstungen in massivster Weise als Droh- und Propagandamittel gegenüber der eigenen Bevölkerung. Fiele dieses Mittel weg, entstünde für das totalitäre Regime ein gefährliches inneres Vakuum. Es könnte die entstandenen Schwierigkeiten gerade nicht mehr durch Hinweise auf äußere Bedrohungen niederhalten. Eine einseitige Abrüstung des Westens wäre folglich ein wichtiger Beitrag zu einem inneren Wandel des Ostens.

5. Es wäre nicht nötig (und auch nicht sinnvoll), daß der Westen auf einen Schlag total abrüstet. Erfordert ist nur ein so großer einseitiger Schritt, daß auch die härtesten »Falken« auf der Gegenseite diesen nicht mehr als Täuschungsmanöver abqualifizieren könnten. Nach einem derartigen Schritt ließe sich leicht die ganze Weltöffentlichkeit mobilisieren, damit die andere Seite möglichst bald zu einem ähnlichen Schritt bereit wäre (»einseitig erwiderte Abrüstung«). »Wenn man die gegebene politische Dynamik berücksichtigt und die im Effekt veränderte Atmosphäre der Entspannung, ist unmöglich zu erkennen, wie eine solche Herausforderung unbeantwortet bleiben könnte«¹³. Die Gegenseite könnte sich nämlich nicht mehr auf ihre »legitimen Sicherheitsbedürfnisse« berufen, um der an sie gerichteten universalen Forderung zu widerstehen.

6. Mit dem ersten Schritt einseitiger Abrüstung wären zugleich alle Mittel der »sozialen Verteidigung«¹⁴ voll auszubauen. Die Wirkung dieser Art der Verteidigung hängt vor allem von der moralischen Kraft des betreffenden Volkes (oder der betreffenden Völker) ab. Würde sich der Westen zu einseitigen Schritten entschließen, gewänne er dadurch eine ungeahnte moralische Kraft zurück. Würde er nämlich den Mut aufbringen, seine eigenen eingespielten Verhaltensweisen zu überwinden, wäre dies zugleich der beste Beweis für die Kraft der sozialen Verteidigung. Auf dieser Grundlage könnte man dem »guten Willen« der Gegenseite etwas »nachhelfen« und die anderen davon überzeugen, daß sie bei einem Angriff nichts Entscheidendes gewinnen und auf längere Sicht nur viel verlieren würde. Wie die Geschichte zeigt, haben – im größeren Rahmen gesehen – letztlich in den allermeisten Fällen die überzeugenderen Ideen und nicht die Waffen den Sieg davon getragen¹⁵. Staaten, die sich zu viel einverleibt haben, sind nur zu leicht an ihren eigenen Problemen zugrunde gegangen. Durch das grundlegend Neue, das eine einseitige Abrüstung brächte, müßte diese Geschichtswahrheit noch viel klarer zur Geltung kommen.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß eine ganze Reihe gewichtiger Gründe klar gegen die Annahme spricht, »eine einseitig erwiderte Abrüstung« würde der Erpressung Tür und Tor öffnen. Es drängt sich vielmehr als sehr wahrscheinlich auf, daß derartige Schritte eine positive Dynamik auslösen würden. Damit gibt es keinen sachlichen Grund, diesen Weg nicht zu beschreiten. Im Gegenteil, hier zeigt sich der einzig wahre Ausweg aus der Ungerechtigkeit und dem Wahnsinn des Wettrüstens.

¹³ Anm. 9, S. 329.

¹⁴ Vgl. Gewaltloser Widerstand gegen Aggressoren, hrsg. v. Adam Roberts, Göttingen 1967. Anders Boserup, Andrew Mack, Krieg ohne Waffen? 1710, Reinbeck 1974.

¹⁵ Vgl. Arnold Toynbee, Der Gang der Weltgeschichte. Aufstieg und Verfall der Kulturen. Zürich/Wien 1949. Zum Beispiel: »In all den betrachteten Fällen ist das meiste, was ein fremder Feind erreicht hat, daß er einem sterbenden Selbstmörder den Gnadenstoß gab« (S. 271).

Gegenprobe

Menschliches Denken und Handeln bleibt auch bei größter Umsicht dem Irrtum ausgesetzt. Dieser Möglichkeit muß man sich um so ernsthafter stellen, je ungewohnter und gefährlicher die Situation ist, die es zu bewältigen gilt. Heute befinden wir uns in einer Lage, für die es keinen eigentlichen Präzedenzfall gibt. Jeden Lösungsvorschlag muß man deshalb der Gegenprobe aussetzen, und man muß durchspielen, was herauskommen würde, wenn die eigenen Annahmen fehlgingen. Nur auf diese Weise läßt sich eindeutig erhärten, welche Entscheidung letztlich realistisch ist und welche nur einer blinden und gefährlichen Meinung entspringt:

1. Wenn die Annahme, die gegenseitige Abschreckung durch die »wissenschaftlichen Waffen« verspreche eine Zukunft ohne Weltkrieg, fehlgeht, dann haben wir das atomare Inferno. Darüber brauchen wir nicht weiter zu reden. Die Gegenprobe zeigt unmittelbar die katastrophale Gefährlichkeit dieses Weges auf.

2. Erweisen sich die Erwartungen, die an eine »einseitig erwiderte Abrüstung« geknüpft werden, als illusorisch, dann müssen wir mit einer »Finnlandisierung« Westeuropas rechnen. Das ist nach dem Zeugnis der Finnen ein sehr erträgliches Übel. Sehr viele sehen darin überhaupt kein nennenswertes Unglück. Aber gehen wir noch weiter. Nehmen wir an, der Westen würde in bezug auf die Massenvernichtungswaffen total abrüsten, und nehmen wir weiter an, alle Erwartungen, die an diese mutige Entscheidung geknüpft sind, würden sich als reine Täuschungen erweisen. In diesem Fall müßten wir das Schicksal der osteuropäischen, von Rußland beherrschten Staaten teilen. Dies wäre ein Übel, aber bei nüchterner Betrachtung doch ein erträgliches. Auch in dieser Situation können sich Menschen einigermaßen einrichten, und es bliebe vor allem die sehr begründete Hoffnung, daß sich die Lage in einigen Jahren oder spätestens Jahrzehnten wieder bessern würde. Durch die einseitige Abrüstung hätten die westlichen Staaten eine so hohe moralische Kraft zurückgewonnen, daß diese auch weiterwirken würde, selbst wenn sie im Augenblick keine positiven Ergebnisse gezeigt hätte. Wie relativ das Übel wäre, legen außerdem gewisse Strömungen in kirchlichen Kreisen Polens nahe. Dort neigen eine wachsende Zahl von Christen und Amtsträgern der Ansicht zu, die Kirche dieses Landes habe die hohe Aufgabe, das wahre Christentum angesichts der materialistischen Dekadenz des sogenannten christlichen Westens zu verteidigen. Danach sind die marxistischen Regime ein geringeres Übel als die allgemeine materialistische Einstellung in unseren Ländern. Dieser Ansicht braucht man gewiß nicht zuzustimmen. Sie zeigt aber deutlich, daß man selbst im aller negativsten Fall mit relativen Übeln zu rechnen hätte.

*

Unsere Überlegungen haben auf drei ganz unterschiedlichen Ebenen immer eindeutig zum gleichen Resultat geführt:

1. Die Meinung, das Wettrüsten führe zu einer Zukunft ohne Weltkrieg, wird durch keine Erfahrung gestützt. Soweit man aus der Geschichte Folgerungen ziehen kann, belegt sie das Gegenteil. Es ist zudem völlig uneinsichtig, wie Handlungen, die aus tiefstem Mißtrauen erwachsen, zu einem guten Ziel führen sollen, und wie die systematische Vorbereitung eines totalen Infernos ein positives Ergebnis zei-

tigen kann. Dagegen gibt es sehr stichhaltige Gründe, die für eine äußerst positive Wirkung bei einseitigen Schritten zur Abrüstung sprechen.

2. Der Rüstungswettlauf ist bereits unabhängig von einer kommenden Anwendung der Waffen in sich ein großes Unrecht. Er bewirkt bereits jetzt durch den falschen Einsatz vorhandener Mittel den Tod vieler Menschen, die im Elend leben. – Die Entscheidung zur Abrüstung hingegen wäre schon in sich eine hohe moralische Tat, sie würde in jedem nur denkbaren Fall positive Auswirkungen haben.

3. Die Gegenprobe zeigt, daß der Rüstungswettlauf einem katastrophal-gefährlichen Denken entspringt. Im denkbar schlechtesten Fall führt es zum Selbstmord der ganzen Menschheit. Bei der Abrüstung hätte man jedoch auch im unwahrscheinlichsten und allerschlimmsten Fall nur mit relativen Übeln zu rechnen.

Angesichts dieser drei sehr eindeutigen Ergebnisse kann man nur staunen, daß heute in der großen Öffentlichkeit die blinde und katastrophal-gefährliche Verteidigung des Rüstungswettlaufes allein als realistisch hingestellt wird, während man gleichzeitig alles versucht, die unter jeder Rücksicht einzig sachliche Option als gefährlichen Utopismus zu brandmarken. Diese totale Verkehrung beweist jedoch nur einmal mehr, daß das vatikanische Dokument mit seiner Aussage recht hat, der Rüstungswettlauf führe zu einer »Art kollektiver Hysterie.« Bereits jetzt werden die fundamentalen Tatsachen verkehrt. Gegen ein Umdenken spricht nur das eine: die Macht der Gewohnheit. Diese hat aber schon viele Völker in die Katastrophe hineingetrieben. Deshalb muß man der Folgerung des römischen Dokuments voll zustimmen, die lautet: »Dem Beispiel des Stellvertreters Christi folgend müssen die Christen – sei es gelegen oder ungelegen – diese wissenschaftliche Vorbereitung der Menschheit auf ihren eigenen Tod anprangern.« Nehmen sich die Christen diese Aufforderung zu Herzen, dann besteht die große Hoffnung, daß entscheidende Kursänderungen doch noch rechtzeitig herbeigeführt werden können.

Dreißig Jahre danach: Die Einheit Europas

Gesehen aus niederländischer Sicht

Von Frans A. M. Alting von Geusau

Zu sprechen ist mit Bedacht von der *Schaffung* und nicht vom Aufbau eines neuen Europas. Bauen, aufbauen besagt, die Bestandteile an dem ihnen zugeordneten Platz zusammenzustellen. Es setzt Ordnung, einen Baugrund voraus. Das war nicht die Lage, in der sich Europa damals, drei Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, befand. Europa lag immer noch in Ruinen, bildete immer noch ein Chaos. Aus diesem Chaos heraus war das neue Europa zu schaffen.

Diese Unterscheidung ist wichtig für unsere heutige Beurteilung. Diejenigen von uns, die Europa als einen Bauplatz zum Aufbau der Vereinigten Staaten Eu-

ropa ansahen, sind heute tief enttäuscht, da seine Bestandteile noch nicht an ihrem Platz zusammengefügt sind. Ihnen kommt es sogar vor, die ursprünglichen Baupläne seien aufgegeben worden.

Realistischer ist es, die Schaffung eines neuen Europas als einen fortwährenden Schöpfungsakt zu betrachten, als den Prozeß, der uns Europäer mit einem neuen Lebensodem durchdringt. So gesehen, entwarf die Versammlung von 1948 nicht Pläne, die dann ausgeführt werden sollten; sie stellte die verschiedenen, oft divergierenden Ideale zusammen, welche die Europäer anzustreben wünschten. Diese Ideale waren in der Tat mannigfaltig. Einige sahen in einem europäischen Bundesstaat ein Mittel, um den europäischen Nationalismus zu überwinden, der zu Chaos und Krieg geführt hatte. Andere blickten nach einem neuen Europa aus, worin es den Regierungen verwehrt wäre, Grundrechte des Menschen zu verletzen. Andere hinwieder hielten nach einem neuen Regionalstaat Ausschau, der die führende Rolle, die von den früheren Großmächten Europas verspielt worden war, in der Weltpolitik zurückgewinnen könnte. Es gab auch Staatsmänner, die es als ihre dringendste Aufgabe ansahen, die Kräfte – miteinander und mit den Vereinigten Staaten – zu vereinen, um eine weitere Ausdehnung der sowjetischen Hegemonie über Europa zu verhindern. Und nicht zuletzt wurde die Verschmelzung konkreter Interessen als ein Schritt angesehen, der der Zurückgewinnung und Mehrung der materiellen Wohlfahrt dienen sollte.

Es darf auch nicht unerwähnt bleiben, daß diese Ideale, die man in Westeuropa in Freiheit anstrebte, für unsere osteuropäischen Brüder und Schwestern ein Zeichen der Hoffnung waren und sind, daß der Terror, dem sie von Moskau unterworfen worden sind, einmal ein Ende haben wird.

Wenn ich eine Bilanz ziehen soll, so möchte ich gerne prüfen, wie weit diese mannigfachen Ideale und Ziele erreicht worden sind ... und weshalb Europa heute mehr zu ungelösten Problemen verdammt ist als mit schöpferischem Geist gesegnet wurde.

Bewertungskriterien

So wie ich es sehe, bildet Europa eine durch seine geographische Lage und kulturelle Eigenart abgegrenzte Region unter mehreren Weltregionen. Seine politische Geschichte wird geprägt durch den erfolgreichen Widerstand gegen jeden Versuch, es unter die Herrschaft einer einzigen Macht – sei diese nun die der Päpste oder die der Kaiser, die Frankreichs oder die Deutschlands – zu bringen. Das beständige Ringen unter den europäischen Völkern hat in unserem Jahrhundert seine Kraft so erschöpft, daß seine Angelegenheiten nach dem Zweiten Weltkrieg schließlich ungerechtfertigterweise von zwei außerkontinentalen »Reichen« bestimmt werden: von der sowjetischen Hegemonie im Osten und der amerikanischen Schutzmacht im Westen. Die früheren europäischen Großmächte wurden in die Rolle zweitklassiger, kleiner, regionaler Mächte zurückgedrängt und gezwungen, nach einer Zusammenarbeit zwischen ihnen und mit noch kleineren Staaten zu suchen.

In ihrer langen Geschichte blutiger Konflikte haben die europäischen Mächte über die Europäer und die Menschheit unsäglich viel Leid gebracht trotz der

christlichen Werte, von denen sie sich inspirieren ließen und aus denen einige von ihnen lebten. Sie haben der nationalen Souveränität gehuldigt, den Virus des Nationalismus ausgebrütet und verbreitet, die Menschenrechte verletzt und vorsätzliche Genozide begangen – ungeachtet der Werte und Grundsätze, die von ihren Philosophen proklamiert wurden.

Mehr durch eigenes Verschulden als durch das sogenannte Diktat von Jalta wurde Europa geteilt und machtlos.

Das neue Europa, das wir anstreben – und darüber sind wir uns alle einig – ist ein geeintes Europa. Hüten wir uns jedoch vor bequemen Schlagwörtern! Wir erstreben die Einheit nicht um ihrer selbst willen, sondern stets als ein Mittel, damit wir leichter imstande sind, einige grundlegende gemeinsame Ziele zu erreichen und einige Grundwerte zu bewahren, wiederherzustellen oder zu fördern.

Wie die Geschichte uns lehrt und der Ausdruck *foederatio* betont, ist das dringendste Ziel, dem Einheit dienen soll, Überleben und Sicherheit gegenüber einer möglichen oder tatsächlichen Bedrohung. Obwohl also die Bedrohung unserer Sicherheit uns gedrängt haben mag, die europäische Einheit anzustreben, so ist es uns doch nie in erster Linie um Überleben und Sicherheit gegangen, und zwar nicht, weil unsere Sicherheit nicht bedroht gewesen wäre, sondern weil sie im weiteren atlantischen Rahmen besser sichergestellt werden konnte. Sicherheit war nie ein Ziel an sich für die Einigung Europas.

Ein weiteres Anliegen, dem ein geeintes Europa dienen soll, könnte darin bestehen, den Einfluß Europas auf die Welt zu steigern, doch – muß man sich fragen – wozu? Wir Europäer sind uns in der Antwort auf diese Frage nicht einig. Diejenigen von uns, die den kleineren Nationen Europas angehören, sind nicht darauf erpicht, das Werden einer großen europäischen Nation zu erleben, die imstande wäre, in der ganzen Welt eine Rolle zu spielen oder in weit abliegende Konflikte einzugreifen, und noch weniger das Entstehen eines geeinten Europas, das die einem solchen Status entsprechenden Waffen besitzen würde.

Ist die Einigung Europas ein für die Weltordnung unerläßlicher Faktor? In vielen offiziellen Dokumenten und europäischen Verlautbarungen wird diese Frage bejaht. Das Argument dafür gründet auf einer *e contrario*-Überlegung: Da die Uneinigkeit unter den europäischen Nationen soviel Unordnung in die Welt hineingebracht hat, wird die Einheit Europas mehr Ordnung in sie bringen. Das zählt nicht. Die Geschichtsperiode, in der Europa die Weltgeschichte entscheidend beeinflussen konnte, ist vorbei.

Jean Monnet prägte einmal den Satz: »Wir verbinden nicht Staaten, wir einigen Menschen.« Oder um dies auf unsere Weise zu sagen: Wir erstreben letzten Endes ein geeintes Europa als ein Mittel, um einige Grundwerte zu bewahren und zu fördern, die den Europäern gemeinsam sind und von den Mächtigen so oft verletzt werden. Um diese Werte zu bewahren, ist von uns gefordert, nach einem geeinten Europa zu suchen (aber nicht um jeden Preis und in beliebiger Form), das seiner Struktur nach föderativ und seinem Charakter nach demokratisch ist. Vielleicht ist es gut, einige dieser Werte anzuführen, die zu behüten und zu fördern wichtig ist:

– die Völkerversöhnung zwischen Staaten, die während langer Zeit um die Herrschaft über den Kontinent Krieg geführt und gekämpft haben;

- die Respektierung und Förderung der menschlichen Grundrechte und die Freiheit für alle;
- die Förderung der sozialen Gerechtigkeit;
- die Verpflichtung auf ein Regierungssystem, das als pluralistische Demokratie auf heute bezogen ist und worin der Mißbrauch durch »checks and balances«-Mechanismen (ausgewogenes System von abgegrenzten Kompetenzen), freie regelmäßige Wahlen und Überwachung durch das Parlament verhütet werden kann; worin ferner die Machthaber ebenfalls dem Gesetz unterstehen. Wir dürfen nicht übersehen: Das beharrliche Verlangen der Machthaber, sich selbst von der Verpflichtung auf das Gesetz zu befreien und das Gesetz als Herrschaftsinstrument zu gebrauchen, äußert sich ebenso sehr nach innen in der Doktrin der »Staats suprematie« wie nach außen in der Doktrin der Staatssouveränität.

- Verpflichtung auf ein Wirtschaftssystem, das die Wohlfahrt aller sichert, die Eigeninitiative respektiert und dafür sorgt, daß die Erde wohnlich bleibt. Auch hier möchten wir wieder einen Aspekt besonders betonen: In unseren hochindustrialisierten Gesellschaften erfordert dies immer mehr, daß an die Stelle der Ideologie des Wirtschaftswachstums der Grundsatz der Selbstbeschränkung gesetzt wird.

- die Respektierung der kulturellen Eigenart Europas, die über die Staatsgrenzen hinausgeht und von anderen Zivilisationen verschieden, doch mit ihnen im Gespräch ist;

- eine wesentliche Beteiligung an der Verantwortung für die Schaffung einer Gesellschafts-, Wirtschafts- und internationalen Ordnung, in der die Grundrechte des Menschen sich verwirklichen lassen. Diese Verantwortung verpflichtet natürlich auf die Ziele und Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen und namentlich auf die Prinzipien der Toleranz, der Zusammenarbeit und der friedlichen Lösung internationaler Konflikte.

Die obigen Werte – die Liste ist keineswegs vollständig – bilden das Instrumentar von Kriterien zur Beurteilung der nun dreißig Jahre währenden Bemühungen um die Einigung Europas.

Einem neuen Europa entgegen: die Werte, die wir zu fördern suchen

»Der Leitgedanke von Widerstandsbewegungen«, schrieb Jean Laloy, »war ein politisch-moralischer: der Geist der Versöhnung.«¹ Von diesem Geist ließen sich die frühen Bemühungen um die Einheit Europas leiten. In seiner Erklärung vom 9. Mai 1950 sagte Robert Schuman: »Die Einigung der europäischen Nationen verlangt, daß die uralte Opposition zwischen Frankreich und Deutschland aufgehoben werde.« Zweifellos hat seine Initiative auf die Entwicklung Westeuropas einen dauernden Einfluß ausgeübt.

Auf die Schaffung der Europäischen Kohle- und Stahlgemeinschaft sind zwar bis jetzt nicht die weiteren Schritte zur Einheit erfolgt, die ihre Initianten erhofften, doch läßt sich nicht leugnen, daß an die Stelle der uralten Opposition zwischen Frankreich und Deutschland Zusammenarbeit und intensive Beziehungen auf allen Ebenen getreten sind.

¹ Foreign Affairs 1972, Bd. 51, S. 154.

Zwei Bemerkungen dazu, damit wir diese Errungenschaft in der richtigen Perspektive sehen.

Erstens: Die Versöhnung zwischen Frankreich und Deutschland erfolgte im Rahmen des Kalten Krieges zwischen Osten und Westen. Dieser umfassendere Konflikt machte die Versöhnung zu einer politischen Notwendigkeit und ließ die uralte Opposition zu einem Relikt der Vergangenheit werden.

Zweitens: Die weiterdauernde Spaltung zwischen Ost- und Westeuropa zeigt, wie viel noch zu tun bleibt. Das Ringen zwischen dem Geist der Versöhnung und dem Dämon der Ideologie ist noch nicht entschieden. Wie dieses Ringen ausgeht, ist unsere Verantwortung und unsere Sorge. Unsere Verantwortung und unsere Sorge: Unsere Verantwortung, denn der Dämon der Ideologie ist entfesselt worden gerade durch die Opposition – und die daraus hervorgehenden Weltkriege –, über die wir nun hinausgelangt sind. Unsere Sorge wegen des unannehmbaren Schicksals, dessen Opfer ein Teil von Europa immer noch ist, und wegen der beständigen Gefahr, der Westeuropa immer noch ausgesetzt ist.

Der Haager Kongreß von 1948 war mit Recht der Ansicht, daß das Festhalten an den Grundrechten des Menschen der Kernpunkt unserer Bemühungen um ein geeintes Europa zu sein hat. Diese Rechte sollten in einem rechtsverbindlichen Vertrag festgelegt werden. Ihre Wahrung sei von einem übernationalen Gerichtshof zu gewährleisten, an den Einzelpersonen und Gruppen gelangen könnten.

Die Staaten, die dem Europarat angehören, haben diesbezüglich beträchtliche Fortschritte gemacht. Die Europäische Menschenrechtskonvention, die 1950 unterzeichnet wurde, ist eine einzigartige Errungenschaft, zu der nirgends auf der Welt ein Gegenstück besteht. Und doch bleibt noch viel zu tun. Erstens blieb die Konvention bis anhin ein Separatunternehmen, das in den Einigungsprozeß nur ungenügend integriert ist. Zweitens müssen die Vorkehrungen, um ihre Beachtung zu erzwingen, verstärkt werden. Drittens werden die Grundrechte des Menschen in Osteuropa weiterhin verletzt; die ein Jahr alte Belgrader Konferenz zur Überprüfung der Einhaltung des Schlußabkommens von Helsinki hat gezeigt, wie viel noch zu tun bleibt. Auch hier wieder ist die Förderung der Menschenrechte in Europa unsere Verantwortung und unsere Sorge zugleich. Unsere Verantwortung: denn wir alle tragen die Last der unvorstellbaren Verletzung der Menschenrechte während des Zweiten Weltkriegs und deren Folgen. Unsere Sorge: infolge der fortdauernden inneren und äußeren Bedrohung, die von der totalitären Herrschaft und Subversion ausgeht.

Der Haager Kongreß hatte ebenfalls recht, wenn er die Existenz eines demokratischen Europas als eine Voraussetzung für die Wahrung der Grundrechte des Menschen ansah. Selbstverständlich ist es am Platz, daß der Europarat eine Erklärung über pluralistische Demokratie in Europa erließ, aber haben diese Männer die ursprüngliche und ihre eigene Forderung beachtet? Der Europarat einigte sich schließlich über die Daten für die Direktwahlen ins Europäische Parlament, doch war der Weg zu diesem Beschluß gewunden und lang. Ein direkt gewähltes Europaparlament ist nur ein Schritt zu einem demokratischen Europa. Ein wirklich demokratisches Vielparteiensystem für Europa muß erst noch geboren werden aus – oder vielleicht neben – den gegenwärtigen losen, unzusammenhängenden europäischen Parteirichtungen. Doch ein noch wichtigerer Umstand ist der, daß die Verfassungs-

ordnung der Europäischen Gemeinschaft keineswegs demokratisch ist. Die meiste Gewalt liegt beim Ministerrat und entzieht sich der demokratischen Kontrolle. Die Europäische Kommission ist ein dermaßen getreues Spiegelbild der um den Staat kreisenden politischen Struktur der Mitgliedstaaten, daß die Vollmacht des Parlaments, ihre Mitglieder zu entlassen, eine Utopie ist. Überdies verfügt das Europäische Parlament nicht über soviel Macht, Gesetze zu geben und das Budget zu überprüfen, daß man von einer demokratischen Ordnung sprechen könnte. Diesbezüglich hat die Europäische Gemeinschaft seit den frühen sechziger Jahren eher Rückschritte als Fortschritte gemacht. Mit dem Angriff des früheren Präsidenten de Gaulle auf die Gemeinschaft ist die Doktrin der nationalen Souveränität wieder zur Vorherrschaft gebracht worden. Die Krise, die dieser Angriff in den Mitgliedstaaten hervorrief, ist noch nicht überwunden. Und leider hat weder die französische noch die englische Regierung zu ihrer Überwindung viel beigetragen.

Wir sollten das Bedenkliche dieser erneuerten Zustimmung zur Doktrin der nationalen Souveränität nicht unterschätzen. Wie bereits gesagt, betrachte ich sie als Ausdruck des Verlangens der Machthaber, sich selbst von der Verpflichtung auf das Gesetz zu befreien. In diesem Fall handelt es sich bei dieser »Gesetzesbestimmung« nicht einfach um eine ersehnte gesetzliche Bestimmung, sondern um ein bestehendes europäisches Gesetz, das von den Staaten, deren Regierungen es nun untergraben, freiwillig angenommen worden ist. Die separate Struktur – die sogenannte »Europäische politische Zusammenarbeit« –, die jetzt wie ein Unkraut um die alten Staaten herumwuchert, hat die Lage sicherlich nicht verbessert. Weder das Zwitterding des »Europarates« mit seinen unbestimmten Gewalten und unklaren Entscheidungen (sofern er überhaupt solche trifft) noch die Geheimgesellschaft von Sekretären, die unter seiner Ägide arbeiten, lassen sich als einen Beitrag zu einem demokratischen geeinten Europa bezeichnen.

Nicht nur ist eine pluralistische Demokratie auf europäischer Ebene im Grunde nicht vorhanden; sie ist auch in den verschiedenen Mitgliedstaaten bedrohlich untergraben – und beides ist nicht ohne Zusammenhang miteinander. Ich will dazu nur zwei Beispiele erwähnen. Erstens verstärkt die zunehmende Interdependenz das Unvermögen der nationalen Regierungen, sich mit wirtschaftlichen und sozialen Problemen wirksam auseinanderzusetzen. Da die Regierungen den offensichtlich vernünftigen Schritt zu einer größeren Einheit Europas nicht tun wollen, geben sie dem unvermeidlichen bürokratischen Hang nach, ihre eigene Gewalt und ihre Interventionsmacht im eigenen Land zu stärken. Zweitens wird die um den Staat kreisende Struktur Europas sowohl von den »Europäern« als auch von den Verfechtern der regionalen Autonomie gefordert. Eine angemessene Lösung für regionale Autonomie erheischt eine europäische Lösung für eine demokratische Regierung. Die beiden Beispiele kommen wohl zu dem hinzu, was ich oben ausgeführt habe. Das Festhalten an der Doktrin der Staatssouveränität trägt dazu bei, daß man zur Doktrin von der Suprematie des Staates Zuflucht nimmt. Beide Doktrinen zusammen bilden eine sehr ernste Gefahr für die Demokratie und die Menschenrechte.

Wie uns allen bekannt ist, lautet der Name der Straße, die von den europäischen Regierungen zur Erreichung eines geeinten Europas begangen worden ist, »Prozeß der Wirtschaftsintegration«. Diejenigen, die sich für diesen Weg entschieden,

waren fest davon überzeugt, daß die Wirtschaftsintegration, die Verschmelzung konkreter Interessen und ein gemeinsamer Markt schon kraft des Zwangs expansiver Logik der Mitgliedstaaten einem vereinten Europa entgegentreiben würden. Nun aber gewahren wir, daß dieser Prozeß nicht die Übereinkunft über die von einem vereinten Europa zu erreichenden Ziele zu ersetzen vermag und daß er ein eventuelles Einvernehmen über sie nicht erleichtert.

In diesem Zusammenhang möchte ich das Augenmerk auf die Werte richten, die wir im Wirtschaftssystem eines geeinten Europas zu fördern wünschen. Sie sind die Schilder, die den eben genannten Weg markieren. Bis heute haben wir den Aspekt der wirtschaftlichen Werte, die in einem geeinten Europa zu fördern sind, stark außer acht gelassen. Bei der Durchsicht der drei Gemeinschaftsverträge und der seither getroffenen Maßnahmen ragen folgende Werte als besonders wichtig heraus. Indem die drei Verträge einen gemeinsamen Markt vorsehen, sprechen sie sich für eine Marktwirtschaft aus, das heißt für ein System, worin im Rahmen von Regeln, die gesetzlich festgelegt sind, ein freies Wechselspiel zwischen den Kräften des Marktes stattfindet. Die Verträge sprechen sich zugleich für den Freihandel im Rahmen eines Systems multilateraler Zusammenarbeit aus. In diesen beiden Hinsichten unterscheidet sich das System, das wir bewerten, von Grund auf von den zentralen Verwaltungswirtschaften, die Osteuropa aufgezwungen worden sind.

Zweifellos haben Wirtschaftsintegration in Europa und wirtschaftliche Zusammenarbeit im Westen seit dem Krieg diese Werte wiederhergestellt und gefördert. Wir sollten uns indessen bewußt sein, daß diese Werte gegenwärtig nicht mehr unangefochten sind (sowohl innerhalb wie außerhalb). Die drei Verträge verpflichten die Mitgliedstaaten ebenfalls zu beständigem wirtschaftlichem Wachstum und zu einer (beschleunigten) Hebung des Lebensstandards. In den frühen fünfziger Jahren drückte sich in diesem Auftrag das Ja zum Wert der Wohlfahrt aus. Nachdem wir die wirtschaftliche Wohlfahrt erreicht, wenn nicht mehr als nur erreicht haben, droht diese Verpflichtung in unseren fortgeschrittenen Industriegesellschaften in eine Doktrin des Wirtschaftswachstums auszuarten. Diese Doktrin, die sich bis zu einer neuen Form der Anbetung der kollektiven Habgier versteigen kann, untergräbt bedrohlich die Werte, die wir in einem geeinten Europa fördern sollten. Sie führt unweigerlich zu einer weiteren Ausbeutung der Ressourcen und zur Zerstörung der Lebensqualität für viele.

Diese heutige Doktrin des Wirtschaftswachstums und die damit verbundene Auflösung von Grundwerten weist auch noch einen anderen Aspekt auf. Dieser tritt in unserer Besorgnis über die Energieversorgung zutage. Während vieler Jahre wurde die Hebung des Lebensstandards durch die überreiche Zufuhr verhältnismäßig billiger Energiequellen gesichert. Nun aber scheint der Zeitpunkt zu grundlegenden Entscheidungen im Hinblick auf Wohlfahrt und Selbstbeschränkung gekommen. Bis anhin hat Europa bewiesen, daß es dazu unfähig ist. Wenn Europa sich weiterhin an die Doktrin des Wirtschaftswachstums hält, so wird es voraussichtlich zu drei politischen Marschrichtungen gezwungen sein, die seine Grundwerte und seine Einigung beeinträchtigen werden: 1. zu einer Politik der großangelegten Hinwendung zur Nuklearenergie, um den Energiebedürfnissen zu entsprechen; 2. zu einer Politik der unannehmbaren Beschwichtigung der kleinen Zahl nicht-

demokratischer ölproduzierender Länder; 3. zu einer Politik der Sicherung des wirtschaftlichen Wachstums durch nichtfriedliche Mittel.

Und schließlich beeinträchtigt die Doktrin des Wirtschaftswachstums auch die Befähigung Europas, sich mit der Arbeitslosigkeit, der Inflation und der Gesellschaftsstabilität zu befassen. Es ist sehr wohl möglich, daß die Überbetonung der politischen Einheit verantwortlich ist für die mangelnde Beachtung der wirtschaftlichen Werte und für die Unfähigkeit, mit den wirtschaftlichen Problemen fertig zu werden, die seit der Schaffung der Europäischen Gemeinschaft entstanden sind.

Der Haager Kongreß von 1948 schlug auch vor, ein europäisches Kulturzentrum zu schaffen, um einem europäischen Bewußtsein Ausdruck zu geben.

Soll ein geeintes demokratisches Europa geschaffen werden, so müssen sich breite Bevölkerungskreise der kulturellen Eigenart Europas lebendig bewußt und zur Zusammenarbeit bereit sein im Bemühen, ein neues Europa zu schaffen. Dreißig Jahre nach dem Kongreß hat der Europarat beschlossen, formelle Gespräche aufzunehmen über die Gründung einer solchen Stiftung, wie der belgische Premierminister Tindemans sie vorschlug. Zwar ist in der Zwischenzeit von nichtstaatlichen Körperschaften wie zum Beispiel von der Europäischen Kulturstiftung schon viel geleistet worden. Doch ist leider zu sagen, daß die Regierungen – weil sie die wirtschaftliche, politische und zwischenstaatliche Zusammenarbeit überbetonten – die Bürger Europas und die kulturelle Seite eines geeinten Europas außer acht gelassen haben. Die Suche nach der kulturellen Identität bildet wohl eines der entscheidendsten Anliegen in den heutigen Weltzivilisationen und ist bedeutsamer als das Streben von Politikern nach regionalen Superstaaten oder weiteren Wirtschaftsräumen. Es ist an der Zeit, daß die kulturelle Eigenart Europas als die Grundlage seiner Einheit anerkannt und daß eine Einheit in der Verschiedenheit geschaffen wird, um die Einigung Europas zu inspirieren.

Schließlich noch eine Bemerkung über die Verantwortung Europas für eine soziale, wirtschaftliche und internationale Ordnung, in der sich die Menschenrechte verwirklichen lassen. Wie schon gesagt, genügt es nicht, Europa zu einigen, um dieser Pflicht nachzukommen. Es würde gewiß einen wichtigen Beitrag dazu darstellen, wenn es Europa gelänge, als eine Gesellschaft, in der ein föderatives Regierungssystem die Förderung der hier genannten Werte sicherstellen könnte, Beachtung und Hochachtung auf sich zu ziehen. Darüber hinaus muß die Verantwortung um die es hier geht, vielleicht zu Entscheidungen führen, die dem, was einige von uns für ein geeintes Europa als notwendig ansehen, widersprechen. Dazu ein paar Beispiele.

Es gibt heutzutage viele Europäer, die es für die Neun als notwendig erachten, nicht nur in öffentlichen Erklärungen, sondern auch in internationalen Verhandlungen die politische Selbständigkeit Europas gegenüber den Vereinigten Staaten zu betonen.

Eine solche Haltung ist unvernünftig und abwegig. Wie unterschiedlich sie auch über einzelne nebensächliche Probleme denken mögen, so sind die Vereinigten Staaten von Westeuropa doch Partner, so oft es um entscheidende Probleme und Werte geht. Ein sich einiges Europa sollte dementsprechend handeln und sich demgemäß organisieren.

Das Verlangen, eine solche europäische Selbständigkeit in der Weltpolitik zu manifestieren, hat in vielen Erklärungen Ausdruck gefunden, die die Neun – seit Oktober 1973 – bis anhin über die Lage im Mittleren Osten herausgegeben haben. Es ist hier nicht der Ort, den Inhalt dieser Verlautbarungen zu analysieren², obwohl eine Diskussion hierüber einigen Aufschluß darüber gäbe, für solche Werte die Europäer heute eintreten (z. B. für die Befriedung). Frage: Ist es wirklich dringend, sich zu diesem verwickelten Konflikt zu äußern? Es braucht wenig Phantasie, um einzusehen: a) Die Neun haben keine »Patentlösung« für diesen Konflikt; b) sie verfügen nicht (wie die Vereinigten Staaten) über die Macht, die Verhandlungen zwischen den beiden Ländern zu beeinflussen; c) Erklärungen von seiten dritter Länder komplizieren den Prozeß der Anbahnung des Friedens. Darum frage ich noch einmal: Warum kann Europa nicht dazu schweigen? – was offensichtlich das Beste wäre. Eine öffentliche Manifestation der Eigenständigkeit Europas steht in klarem Widerspruch zu seiner Pflicht, zur Anbahnung des Friedens in dieser Region beizutragen.

Dieses Bestreben hindert Europa auch daran, über die Schritte nachzudenken, die es unternehmen könnte. Indem sie die wirtschaftliche, kulturelle und wissenschaftliche Zusammenarbeit mit allen Ländern in dieser Region verstärkt, könnte die Europäische Gemeinschaft behilflich sein, über die Waffenstillstandslinien hinaus ein Netz gemeinsamer Interessen und gegenseitiger Kommunikation zu knüpfen.

Dies führt mich zu einem dritten Beispiel. Die primäre Verantwortung Europas – wenn auch bloß wegen des Gewichts, das es als Wirtschaftseinheit und als Partner im Welthandel besitzt – liegt in dem Beitrag, den es zu einer Umstrukturierung internationaler Beziehungen leisten kann. Es verfügt über eine ausgedehnte Erfahrung in der Förderung multinationaler wirtschaftlicher Zusammenarbeit und im Anbahnen von Wirtschaftsbeziehungen mit vielen Drittländern. Unter diesen sind die Beziehungen Europas zu den Entwicklungsländern von höchster Bedeutung. Der Schluß des Vertrages von Lomé im Jahre 1975 stellt im Vergleich zu den vorhergehenden Assoziierungsabkommen von Yaounde einen wichtigen Fortschritt dar³.

Zur Ausarbeitung einer gemeinsamen europäischen Entwicklungspolitik bleibt indes noch viel zu leisten.

Das letzte Beispiel betrifft die Sicherheit Westeuropas. Wie schon gesagt, ist die Sicherheit nicht ein in sich bestehendes Ziel für ein sich einigendes Europa, da sie im weiteren atlantischen Rahmen gewährleistet wird. Darum fordern unsere Politiker eine größere Autonomie Europas bei seiner Verteidigung. Einige gehen so weit, daß sie behaupten, das vereinte Großeuropa der Zukunft benötige das Waffenmaterial, das zum Status einer Großmacht gehöre: Waffen zur Massenvernichtung oder eigene Nuklearwaffen. Das Argument wäre gefährlich, wenn es zu der politischen Wirklichkeit in irgendeinem Verhältnis stünde. Dies ist nicht der Fall, doch lenkt es Europa gewiß von der richtigen Einschätzung der strategi-

² Vgl. meine Veröffentlichung: *The European Community in World Affairs*. 1. *The Middle East situation*. Herausgegeben vom European Cooperation Fund. Brüssel.

³ Vgl. die von mir herausgegebene Veröffentlichung: *The Lomé Convention and a New International Economic Order*. Leiden 1977.

schen Weltsituation ab und von dem Beitrag, den es zu ihrer Verbesserung leisten könnte.

Als Verteidigungspartner mit den Vereinigten Staaten steht Europa der doppelten Gefahr eines instabilen militärischen Gleichgewichts zwischen Osten und Westen und eines hemmungslosen Rüstungswettlaufs gegenüber. Will man das Gleichgewicht verbessern, so muß man die militärische Integration in die NATO verstärken. Will man den Rüstungswettlauf unter Kontrolle bringen, so muß man für die Rüstungsbegrenzung und Abrüstung nachhaltiger eintreten. Statt eine Autonomie bei der Verteidigung anzustreben, sollten die Neun ihre Bemühungen koordinieren, eine Politik der Rüstungsbegrenzung auszuarbeiten. Hierbei wäre die vordringlichste Aufgabe, Frankreich zu drängen, zur NATO zurückzukehren und bei den Rüstungsbegrenzungsverhandlungen seinen Platz einzunehmen. Die Abnormität, daß Frankreich einsam außerhalb steht, hält an und wirkt sich verhängnisvoll aus⁴.

Einem neuen Europa entgegen: die Ziele, die wir zu erreichen suchen

Das Sicherheitsproblem führt schließlich zur Frage nach den Zielen, die wir zu erreichen suchen. Überleben allein kann, wie gesagt, nicht unser vorrangiges Ziel sein.

Die Wiedergewinnung von Großmachteinfluß ist unrealistisch, es wäre eine Zielsetzung, die Europa entzweit. Es hat, primär als eine Folge des Gaullismus der sechziger Jahre, die Pseudoreligion des Nationalismus wieder aufleben lassen. Die Wirtschaftsintegration hat uns der politischen Einheit nicht näher gebracht, sondern Europa mit der gleichfalls gefährlichen Pseudoreligion des Wirtschaftswachstums konfrontiert. Als Christen sollten wir über diese beiden Pseudoreligionen, denen die Europäer gegenwärtig anzuhängen scheinen, sehr besorgt sein. Als Pseudoreligionen züchten sie Idolatrie. Unsere moderne Idolatrie besteht in einer neuen Form der Anbetung der kollektiven Macht und der kollektiven Habsucht des Menschen.

Macht muß heute kritisch beurteilt werden. In politische Organisation umgesetzt, ist der demokratische Föderalismus wahrscheinlich der wichtigste Beitrag, den Europa leisten kann.

⁴ Vgl. meine Veröffentlichung: *The European Community in World Affairs. 2. Arms Control and Disarmament*. Herausgegeben vom European Cooperation Fund. Brüssel.

Franz Joseph Buss (1803–1878)

Kirchenfreiheit, soziale Frage und demokratische Bewegung

Von Otto B. Roegele

Ein Gedankenexperiment: Nehmen wir an, ein deutscher Hochschullehrer, Mediziner und Jurist, Politiker frühsozialistischer Richtung, etwa aus der Schule der Saint-Simon, Fourier, Owen, hätte, elf Jahre vor dem »Kommunistischen Manifest« und neun Jahre vor Friedrich Engels' Buch über die Lage der Arbeiter in England, in einem deutschen Parlament die soziale Frage in ihrer ganzen Breite zur Sprache gebracht, – als erster deutscher Politiker das gewaltfreie Mittel der Massenpetitionen in großem Stil eingesetzt, um »Bürgerinitiativen« zum Erfolg zu führen, – als einer der Vorkämpfer des demokratischen Gedankens den organisatorischen Zusammenschluß eines großen Volksteils bewirkt, es gäbe wohl keine Stadt in Deutschland ohne einen Platz oder eine Straße mit seinem Namen; seine Lebensgeschichte wäre in Schulbüchern zu lesen; mindestens *eine* politische Partei des linken Spektrums reklamierte ihn als ihren Ahnherrn.

Nun gibt es einen solchen Mann, der freilich nicht für eine Richtung des Sozialismus in Anspruch genommen werden kann, sondern als führende Persönlichkeit der katholischen Erneuerung im 19. Jahrhundert zu bezeichnen ist: Franz Joseph Buss, geboren am 23. März 1803 in dem ehemals reichsfreien Städtchen Zell am Harmersbach, gestorben am 31. Januar 1878 in Freiburg im Breisgau, der Präsident des ersten deutschen Katholikentages in Mainz 1848. Franz Schnabel berichtet, Buss sei damals »der populärste Mann im katholischen Deutschland gewesen«¹; wie ist es möglich, daß er dem Bewußtsein der Späteren fast vollständig abhanden kam?²

Franz Joseph Buss stammte, wie man zu sagen pflegt, aus bescheidenen Verhältnissen³. Der Vater war zwar ein sehr angesehener Bürger, er hatte mehrere Male städtische Wahlämter versehen, war auch Bürgermeister gewesen; aber das Schneiderhandwerk, das er betrieb, brachte keine Reichtümer. Es fiel ihm schwer, die sieben Kinder zu ernähren. Franz Joseph fiel durch seine Begabung auf, die Anfangsgründe des Schulwissens brachte ihm ein Benediktiner-Pater bei, der nach der Säku-

¹ Franz Schnabel, Der Zusammenschluß des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848. Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, 29. Heft, 1919, S. 23.

² An literarischen Versuchen, die Erinnerung an Buss zu beleben, hat es nicht gefehlt. Franz Dor veröffentlicht 1912 bei Herder (Freiburg i. Br.) eine volkstümliche Biographie. Anton Retzbach publizierte 1928 im 36. Band der vom »Volksverein« in Mönchengladbach herausgegebenen Reihe »Führer des Volkes« einen Neudruck der »Fabrikrede« mit einem Lebensbild. Seit seiner (ungedruckten) Dissertation von 1921 hat sich Julius Dorneich immer wieder mit Buss beschäftigt; seine Beiträge zur »Neuen Deutschen Biographie« (Band III, S. 72–73, Berlin 1957) und zum »Staatslexikon« der Görres-Gesellschaft (6. Auflage, Band II, Sp. 334–336, Freiburg i. Br. 1958) fassen das Wichtigste zusammen und nennen die Literatur; sein Buch »F. J. Buss und die katholische Bewegung in Baden« soll in Kürze in der Sonderreihe des »Freiburger Diözesan-Archivs« erscheinen.

³ Über Herkunft und Heimat berichtet Adalbert Ehrenfried in »F. J. Ritter von Buss. Zum 100. Todestag«, Zell a. H. 1977, S. 13 ff.

larisierung der Abtei Gengenbach in Pension geschickt worden war. Später mußte er das Gymnasium in Offenburg besuchen, wo er sich bis zum Abitur durchhungerte.

Mit Siebzehn zog er an die Universität Freiburg und begann das Studium der Medizin. Die Armut blieb seine ständige Begleitung. Mit allerlei Nebenarbeiten finanzierte er Quartier und Kost, von zu Hause konnte er kaum Unterstützung erwarten. Die Zeit der Not hat Buss nie vergessen, auch nicht auf der Höhe seiner Erfolge und seines Ansehens. Er wußte, wie es Menschen zumute ist, die nicht wissen, was sie morgen essen sollen. Bei aller Gelehrsamkeit, die sich der Hochschullehrer in einem halben Jahrhundert intensiver wissenschaftlicher Beschäftigung aneignete, hörte er nie auf, mit den »kleinen Leuten« zu sprechen. Sie haben ihn auch immer am besten verstanden und waren zu allen Zeiten seine treueste Gefolgschaft.

In Freiburg fand der junge Buss nicht nur Wohltäter, die ihn zu einem ordentlichen Mittagessen in ihr Haus luden, sondern auch Gönner, die auf sein Talent aufmerksam geworden waren und ihn in seinen Studien förderten. Er wird von den Zeitgenossen geschildert als eine überaus gewinnende Erscheinung, sein »feuriges Auge« wird gerühmt, seine natürliche Begabung des Ausdrucks, des Wortes, der Geste. Er schien zum Redner geboren zu sein. Der Mediziner Joseph Ignaz Schmiderer verschaffte ihm 1825 die Möglichkeit zu einer Reise nach Italien. Und als der Student Buss, sozusagen im Handumdrehen, zwei Preisaufgaben der Philosophischen und der Juristischen Fakultät zur höchsten Befriedigung der Professoren gelöst hatte, war der Weg geebnet zum Studium dieser Fächer und zu den Doktorhüten der Philosophie und beider Rechte.

Auch sein Medizin-Studium konnte er zum Abschluß bringen, in Basel durch eine Dissertation über »Die Idee der anthropologischen Medizin«. Das Thema ist sehr bezeichnend. Die Erkenntnisse, vor allem aber die Art und Weise des Denkens, die ihm von seinen Lehrern in der Wissenschaft vom gesunden und kranken Menschen vermittelt wurden, haben sein Weltbild geprägt, auch in der Politik. Wie mancher andere Philosoph und Staatsdenker seiner Generation, wie etwa Franz von Baader und Adam Müller, sah Buss im organischen Leben und dessen Gesetzen eine Richtschnur auch für das gesellschaftliche Handeln des Menschen, im deutlichen Gegensatz zum cartesianischen Geist der puren Rationalität, der die französische Aufklärung maßgebend bestimmt hatte.

Mit 25 Jahren legte Franz Joseph Buss sein juristisches Staatsexamen »mit Auszeichnung« ab, nach einem kurzen Zwischenspiel in Göttingen und Heidelberg. Er war so etwas wie das Wunderkind der Freiburger Universität, die den Sechszwanzigjährigen habilitierte und den Dreißigjährigen zum Professor der Rechts- und Staatswissenschaften machte.

Freilich, dieser kometenhafte Aufstieg war nicht nach jedermanns Sinn. Die beiden berühmtesten Mitglieder der damaligen Juristen-Fakultät, Karl von Rotteck und Karl Theodor Welcker, die Herausgeber des »Staatslexikons«, die geistigen Führer des südwestdeutschen Liberalismus, gerieten seinetwegen in Streit. Für manchen Kollegen war der junge Mann vom Lande zu rasch emporgestiegen; manchem erschien er zu selbstbewußt, zu sehr von sich und seinem Wissen eingenommen, auch zu querköpfig. Die Fakultät entzweite sich über den Fall Buss und ließ es ihn noch viele Jahre danach fühlen.

Schon damals erwies Buss sich als ein Stein des Anstoßes. Er blieb es bis zum Ende seines Lebens, in den unterschiedlichsten Verhältnissen und Zusammenhängen. Ein »glatter Fall«, ein bequemer Kollege, ein »guter Untertan«, ein sympathisches Temperament war er nie. An der Hochschule nahm man es ihm übel, daß er die Grenzen seines Faches nicht respektierte, aktuelle Fragen aufgriff, weit entfernte Gebiete miteinbezog. Dem Ministerium fiel er auf die Nerven, weil er auf Schlen-drian der Behörden hinwies, Vorschläge zur Reform des Studiums einreichte und dabei nicht immer so behutsam und höflich formulierte, wie die Regierung es sich wünschte. Die Sache wurde nicht besser, als der junge Professor sich in die Politik stürzte:

Baden gehörte zu *jenen* Staaten des Deutschen Bundes, die schon früh eine Verfassung und eine Volksvertretung erhielten. Im Jahre 1837 wurde Franz Joseph Buss in seinem Heimatkreis Oberkirch-Gengenbach von 66 der 69 Wahlmänner in die Zweite Kammer des Landtags gewählt. Es waren Bauern und Handwerker, Kaufleute und Gewerbetreibende, die er dort zu vertreten hatte; große Unternehmen, Fabriken, Industriearbeiter, Proletarier gab es darunter nicht. Noch ein Vierteljahrhundert später, 1861, waren in Baden nur zwei Prozent der Beschäftigten in der Industrie tätig.

Der Parlamentarier-Neuling Buss überraschte seine Kollegen mit einer großangelegten Rede »Über die mit fabrikmäßigem Gewerbebetriebe verbundenen Nachteile und die Mittel zu ihrer Verhütung«⁴, die er am 25. April 1837 hielt.

Das Ziel dieser Rede war, die Regierung zu einer Reihe zusammenhängender, aufeinander abgestimmter und einander ergänzender Regelungen für das Arbeitsleben zu veranlassen, zu einer Fabrikpolizeiordnung, zu einer Gewerbeordnung, einer Handelspolizeiordnung und zu einem Ackerbaugesetz. Buss hatte erkannt, daß weder ein schrankenloses Wachstum der Industrie noch eine Konzentration von Kapitalien im Handel, weder ängstlicher Schutz überkommener Formen des Landbaus noch forcierte Modernisierung den wirklichen Fortschritt bedeuten konnte, daß dieser vielmehr gesucht werden müsse in einer harmonischen Förderung aller Wirtschaftszweige. Was er verlangte, waren vorausschauende Maßnahmen, vor allem ein Gesamtkonzept für die volkswirtschaftliche Zukunft, für eine vernünftige Nutzung der natürlichen Ressourcen, für ein Wächteramt des Staates.

Buss war nicht der erste Autor, der sich mit den Problemen der Fabrikarbeit und der Industrialisierung befaßte⁵. Franz von Baader, der als Bergbau-Ingenieur mit den harten Tatsachen wohlvertraut war, schrieb schon zwei Jahre zuvor (1835) »Über das dermalige Mißverhältniß der Vermögenslosen oder Prolétaires zu den Vermögen besitzenden Klassen in Betreff ihres Auskommens, sowohl in materieller

⁴ Die »Fabrikrede« wurde mehrere Male neu gedruckt, so von Retzbach (s. Anm. 2), von Adolf Geck in »Zur Geschichte der deutschen Fabrikgesetzgebung« (Offenburg 1904) mit einem »Geleitwort« von August Bebel sowie dem Bericht über die Beratungen der Kommission der II. Kammer des Badischen Landtags von 1837, schließlich in einer Broschüre des Katholischen Männerwerkes der Erzdiözese Freiburg unter dem Titel »Fabrikrede« (Karlsruhe o. J.).

⁵ Über das Verhältnis der sozialpolitischen Auffassungen von Buss zu denen Franz von Baaders und Robert von Mohls vgl. E. Angermann, Robert von Mohl, *Politica*, Band 8. Neuwied 1962, S. 211–315, bes. ab S. 311; F. Schnabel, der diese Habilitationsschrift betreute, hat auf die Zusammenhänge bereits im IV. Band seiner »Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert«. Freiburg 1936, S. 204, verwiesen.

als in intellektueller Hinsicht«. Gleichzeitig erschien aus der Feder des liberalen Staatsrechtslehrers Robert von Mohl eine Abhandlung »Über die Nachteile des fabrikmäßigen Betriebes der Industrie«. Beiden Werken, vor allem den Gedanken Mohls, war die »Fabrikrede« des Abgeordneten Buss in vieler Hinsicht verpflichtet. Buss übernahm allerdings eine der Grundideen Mohls *nicht* in sein sozialpolitisches Programm, nämlich die unmittelbare Beteiligung der Arbeiter am Eigentum der Unternehmer; er gab statt dessen einem System der sozialen Vorsorge und der Eigentumsbildung mit Hilfe von Sparkassen und Genossenschaften den Vorzug.

Buss ging es vor allem darum, den Gesetzgeber auf die Gefahr der Disharmonie in der Entwicklung der wichtigsten Zweige der Volkswirtschaft (Landbau, Gewerbe, Handel, Industrie) aufmerksam zu machen und ihn hinzuweisen auf seine Pflicht, den zu befürchtenden Nachteilen rechtzeitig, d. h. vorbeugend, entgegenzuwirken, auch dem, was man heute die psychischen und sozialen Kosten des Fortschritts nennt. Die besondere Wichtigkeit der Kommunikationswege stand ihm deutlich vor Augen, ebenso das Problem der ausländischen Arbeiter. Wenn die Wissenschaft tiefgreifende technische Neuerungen bereitstellt, denen die Arbeiter sich nicht rasch genug anpassen können, weil ihnen die dazu nötige Bildung fehlt, sollte nach seiner Auffassung nicht der Fortschritt gebremst, sondern die technisch-fachliche Bildung verbessert werden.

Das Schicksal des Mittelstandes lag Buss besonders am Herzen. Ihn sah er vor allem durch die im Entstehen begriffene »Oligarchie des Geldreichtums« gefährdet, die zur »Absorption der Selbständigkeit« vieler führen müsse. Dabei ging es ihm nicht in erster Linie um die Mittelschicht um ihrer selbst willen, sondern um deren Funktion im Sinne einer verbindenden, tragenden und ausgleichenden Kraft. Was er am meisten fürchtete, war der Auseinanderfall der gewachsenen Sozialstruktur in eine immer reicher werdende kleine Besitzerschicht und einen leicht verführbaren »Fabrikpöbel«.

Was die »Fabrikrede« des Professors Buss, bei aller Zeitbedingtheit mancher Sätze, aus heutiger Sicht besonders auszeichnet, ist die Tatsache, daß sie immer das Ganze im Blick behält: Sie beleuchtet nicht nur die Gefahren einer allzu raschen und unkontrollierten Industrialisierung, sondern betont auch die Vorteile, ja die Notwendigkeit eines zügig vorangetriebenen, durch Gesetze und Vorschriften in die rechte Bahn zu lenkenden Ausbaus des Fabrikwesens. Buss hatte erkannt, daß die Schäden der von ihm befürchteten ungezügelten Expansion nicht allein die Arbeiter treffen würden, sondern alle am Wirtschaftsprozeß Beteiligten, auch die – von ihm so genannten – »Fabrikherren«, auch die Bauern, die Gewerbsleute, den Handel, sogar den Staat selbst, schließlich das Volk als ganzes, seine religiöse und kulturelle Substanz.

Daher gehört zu seinen Vorschlägen an die Regierung auch ein weitgreifendes Bildungsprogramm. Die »Fabrikherren« sollten dafür verantwortlich gemacht werden, daß die Kinder ihrer Arbeiter regelmäßigen Unterricht erhielten. Den Erwachsenen sollten Möglichkeiten zur Weiterbildung angeboten werden. Dabei war sich der ehemalige Hungerstudent Buss sehr wohl darüber im klaren, daß bei einem Arbeitstag von zwölf und vierzehn Stunden allenfalls die Sonntage und die (damals sehr zahlreichen) Feiertage für solche Bemühungen in Betracht kamen.

Kein Geringerer als August Bebel hat das Pionierhafte der »Fabrikrede« von

1837 anerkannt. In einem Geleitwort⁶ zum Neudruck von 1904 schrieb er – und seine weltanschauliche Gegnerschaft zu Buss verleiht diesem Zeugnis ein besonderes Gewicht –: »Man muß Buss zugestehen, er hat in einer für seine Zeit und in an-betracht der Verhältnisse seines Landes tiefgründigen Weise das Wesen der Fabrik-arbeit mit ihren bösen Folgen gekennzeichnet und richtig formuliert.«

Wie haben die Parlamentarier-Kollegen auf das Ereignis, das Epoche hätte machen können, reagiert? Daß der Landtag des Jahres 1837 seine Sternstunde er-kannt hätte, kann man nicht behaupten. Es kam nicht zu einer ausführlichen De-batte, der Antrag des Abgeordneten Buss wurde einer Kommission überwiesen. Trotzdem wäre es falsch, auf einen völligen Mißerfolg zu schließen. Der eigentliche Adressat der »Fabrikrede«, die großherzogliche Regierung, hatte offenbar sehr auf-merksam zugehört. Auch die Kommission muß sich eingehend mit den Vorschlägen befaßt haben, wie aus dem Bericht ihres Vorsitzenden vom 19. Juli 1837 hervor-geht. Zwar lehnte die Kommissionsmehrheit die meisten Vorschläge und Anregun-gen, die Buss ausgesprochen hatte, als unnötig oder schädlich ab, aber die Regierung ließ sich dadurch nicht beeindrucken; knapp drei Jahre später, 1840, legte sie »das erste Aktenstück einer sozialen Gesetzgebung vor«.

Die Gründe, weshalb die Parlamentarier so ungerührt zur Tagesordnung über-gingen, werden bis zu einem gewissen Grade verständlich, wenn man die allgemeine soziale Lage und die besondere Situation dieses Landtages bedenkt: Es waren die Jahre der ersten Eisenbahnen auf dem europäischen Kontinent. In Baden tobte ein erbitterter Streit, ob der Bau der Hauptlinie von Mannheim nach Basel vom Staat bewerkstelligt oder, wie anderswo, von privaten Geldgebern betrieben werden sollte. Jeder Abgeordnete wußte, daß es um ein gigantisches technisches Projekt ging, um die erste durchgehende Eisenbahnstrecke über mehrere hundert Kilometer hinweg, um Ausgaben in früher nicht gekannter Höhe. Die nötigen Vorstudien waren abgeschlossen, die Interessen hatten sich formiert, Handel und Gewerbe er-warteten einen großartigen Aufschwung – und da kam dieser Professor aus dem Elfenbeinturm der Universität, ein Gelehrter, der von alledem keine Ahnung ha-ben konnte, und warnte vor den Gefahren und Nachteilen der Industrialisierung. Dieser Professor mußte sogar selbst zugeben, daß er die von ihm befürchteten Mißstände noch gar nicht mit eigenen Augen gesehen hatte, daß sie im Lande Baden vielleicht nicht einmal existierten, zumindest nicht so kraß und nicht so all-gemein, wie er sie ausgemalt hatte. Was er da heraufbeschwor, waren nicht greif-bare Fakten, sondern gedachte Zustände, wie sie aus weiter fortgeschrittenen Län-dern wie England oder Belgien berichtet wurden, vor denen man sich aber am friedlichen Oberrhein nicht zu fürchten brauchte. Was konnten solche Phantasie-gebilde bedeuten für Volksvertreter, die gerade das großzügigste technische Vor-haben der Zeit, die Eisenbahn durch das Rheintal, diskutieren sollten?

Übrigens war Buss keineswegs ein Gegner des Staatsbahnprojekts, im Gegenteil. Im Landtag von 1838 ging er über die Vorschläge der Regierung noch hinaus und forderte den Bau eines durchgehenden Schienenweges vom Atlantik zur Adria, die Einplanung der badischen Strecken in ein internationales Konzept und die Auf-nahme der dazu nötigen Verhandlungen mit den Nachbarstaaten. Auch damit eilte er seiner Zeit weit voraus. Die Regierung in Karlsruhe fühlte sich schon fortschritt-

⁶ Siehe Anm. 4.

lich genug, weil sie sich als erste in Deutschland zum Bau einer Staatsbahn vom einen Ende des Landes zum andern durchgerungen hatte; sie lehnte es ab, sich auch noch mit dem Plan einer internationalen Anbindung zu belasten.

Der Professor Buss zog aus dem zweimaligen Scheitern im Ständehaus die Konsequenz, legte sein Mandat nieder und wandte sich neuen Aufgaben zu⁷. Es waren die Jahre des Angriffs der »Deutschkatholiken« unter dem schlesischen Kaplan Johannes Ronge, der sich zugleich gegen die Fürstenmacht im Staate und die Bischofsmacht in der Kirche richtete. In der geschichtlichen Rückschau erscheint der »Deutschkatholizismus« als eine Episode ohne größere Bedeutung. Damals hat er die Geister stark bewegt, zumal einige Führer der Liberalen, wie etwa Friedrich Daniel Bassermann in Mannheim, hier die erwünschte politische Verstärkung zu finden hofften – ein Mißverständnis, das man angesichts der Persönlichkeit Ronges kaum begreifen kann.

Buss erkannte, daß die Auseinandersetzung mit diesen Kräften auf dem Felde der Publizistik geführt werden mußte. 1845 machte er aus dem in Freiburg erscheinenden Kirchenblatt ein politisches Organ, das bald auch überregionale Resonanz fand, die »Südteutsche Zeitung für Kirche und Staat«⁸. Drei Jahre lang war er selbst die Seele des Unternehmens, schrieb ungezählte Artikel, warb namhafte Autoren, redigierte und verteidigte das Blatt gegen offene und versteckte Zensur.

Mit Hilfe dieser Zeitung, vor allem aber durch persönliche Agitation von Ort zu Ort sammelte Buss Unterschriften für eine Petition, die dem Landesfürsten deutlich machen sollte, wie wenig das Parlament den Volkswillen repräsentierte. Im Landtag hatte sich, durch ein verfälschendes Wahlgesetz unterstützt, eine seltsame Allianz gebildet, die den »Deutschkatholiken« die rechtliche Gleichstellung mit den großen Kirchen und Anteil am Kirchenvermögen verschaffen wollte. Auf seinen mühsamen Wanderungen durch das Land, auf den Kundgebungen, die er dort hielt, bei den Gesprächen, die er führte, wurde ihm bewußt, welche ungeheure Macht durch die Mobilisierung der Volksmeinung freigesetzt werden kann. Mit dem gewaltlosen Mittel der Massenpetition gelang es ihm, den Großherzog zur Auflösung des Landtags zu bewegen. Das war die große Entdeckung dieser Jahre: daß man mit friedlichen Instrumenten, ohne Gewaltanwendung, sich durchsetzen konnte, wenn man nur das Volk auf seiner Seite hatte.

Im gleichen Jahr 1846 zog Buss wieder in den Landtag ein, noch immer nach dem indirekten Wahlrecht, diesmal der einzige Repräsentant der katholischen Volksmehrheit in der Zweiten Kammer. Der Wahlkreis Hauenstein hatte ihn dorthin entsandt, das eigenwillige Volk am Hochrhein, das sich den nationalkirchlichen Reformbestrebungen Wessenbergs ebenso hartnäckig widersetzt hatte wie den Bedrückungen durch weltliche Obrigkeiten. Die Auseinandersetzungen zwischen der

⁷ Die gelegentlich geäußerte Ansicht, Buss habe sich nach der »Fabrikrede« nicht mehr zur sozialen Frage geäußert, trifft nicht zu. In der (für die Kenntnis seiner inneren Entwicklung besonders aufschlußreichen) Schrift »Über den Einfluß des Christenthums auf Recht und Staat«, zumal in der 138 Seiten umfassenden Einleitung zum allein erschienenen Teil I, werden zahlreiche Probleme der gesellschaftlichen Ordnung behandelt, ebenso in einigen seiner späteren Schriften, vorab in den Berichten über seine Aktionen gegen die Armut und den Hunger während der großen Krisen des letzten Jahrhunderts.

⁸ Vgl. Wilhelm Hubert Ganser, Die Südteutsche Zeitung für Kirche und Staat, Freiburg 1845–1848, Historische Studien, Heft 286. Berlin 1936.

Kirche und dem Obrigkeitsstaat verschärfen sich und lasteten schwer auf seinen Schultern. Der Streit um die gemischten Ehen war hinzugekommen, und wenn auch der Angriff der »Deutschkatholiken« zurückgeschlagen war, so zeichnete sich doch immer deutlicher das Bestreben des Staates ab, die Kirche unter seine Botmäßigkeit zu bringen.

Buss hörte nicht auf, ein liberaler Politiker zu sein. Aber er hatte gelernt, daß ein wirklicher Liberaler zuvörderst die Freiheit der Kirche verteidigen mußte, und zwar ebenso sehr um der Freiheit willen wie um der Kirche willen. Er durfte dem Staat nicht helfen, die freien Kräfte der Gesellschaft zu unterdrücken, weil in und mit der Religionsfreiheit auch die übrigen Grundrechte des Menschen zu retten oder zu verlieren waren.

Dieser Kampf mußte an vielen Fronten zugleich geführt werden. Buss hatte die Armut kennengelernt, am eigenen Leibe und bei seinen Campagnen in Stadt und Land. Er hatte auch das einfache Volk kennengelernt, seine Not, seine Hilfsbereitschaft, seine Anhänglichkeit. So wurde es für ihn zur unumstößlichen Gewißheit: Wo Kirche und Volk sich verbündeten, um Mißstände zu bekämpfen und Verbesserungen durchzusetzen, wurden sie unbesiegbar. Um dieses Bündnis zu ermöglichen, es herzustellen und zu festigen, setzte er die weiteren Jahrzehnte seines Lebens ein.

Die »Südteutsche Zeitung« und die Bürger-Initiative der Massenpetition gegen die »Deutschkatholiken« hatte die Gemüter erregt und die Geister wach gemacht. Jetzt mußte es darum gehen, dem katholischen Volk eine handlungsfähige Organisation zu schaffen. In mühsamer Kleinarbeit wurden überall »Katholische Vereine« ins Leben gerufen, oft in enger Tuchfühlung mit den demokratisch-liberalen Kräften, die damals noch nicht kirchenfeindlich waren und die weithin die gleichen Ziele verfolgten: Rechtssicherheit, Vereinsfreiheit, Redefreiheit, Pressefreiheit. Der Karlsruher Archivdirektor Franz Josef Mone hatte schon 1843 solche Vereine gefordert, deren »Wirksamkeit durchaus öffentlich sein« müsse. Ein Jahr später hatte Buss in seiner Zeitung einen Programm-Entwurf und Statuten publiziert. Es gab lebhaft Zustimmung, aber auch heftige Bedenken. Nicht allein die staatliche Obrigkeit blickte mißtrauisch auf solche Bestrebungen, die katholischen Laien zu organisieren; auch das Domkapitel, die Theologische Fakultät und viele Geistliche wandten sich gegen Gründungen außerhalb der formellen Kirchenverfassung. Man hatte damit in der Wessenberg-Zeit schlechte Erfahrungen gemacht. Der Freiburger Erzbischof Hermann von Vicari erkannte jedoch die positiven Möglichkeiten, die in einer solchen Volksbewegung steckten, und gab den Weg für sie frei.

Die Wohnung des Professors Buss in Freiburg wurde zum Mittelpunkt dieser neuen Organisation. An Markttagen kamen die Bauern in sein Haus, um sich Rat und Weisung zu holen. Die Verbindung mit allen Ortsvereinen mußte aufrechterhalten werden. Der ungeheuren Woge guten Willens, die sich in Lande erhoben hatte, mußten vernünftige Ziele gesteckt, erfüllbare Aufgaben gestellt werden. Mehr als einmal geriet Buss in Lebensgefahr, wenn Gegner sich seiner zu bemächtigen suchten. Die Sitten des politischen Kampfes waren rau, wie die Methoden der Auseinandersetzung neu und unerprobt erschienen. Manches Dorf mußte er heimlich verlassen, von bewaffneten Begleitern geschützt.

Als 1848 die Revolution ausbrach, in Baden mit besonderer Heftigkeit, zögerte

Buss keinen Augenblick, sich gegen die Gewalt auszusprechen. In stundenlangen Diskussionen auf der Straße wie im Hörsaal suchte er seine Studenten davon abzuhalten, daß sie sich den Freischaren anschlossen. Die katholischen Vereine rief er auf, sich gegen die Radikalen zu stellen, die sich fälschlich zu Wortführern der Volksmeinung machten. In jedem Ort seien es nur eine Handvoll Radikaler, die die Öffentlichkeit tyrannisierten. »Auch wir wollen die Freiheit«, erklärte er, »aber nicht aus der Hand der Verschwörer, sondern aus dem Gewissen des Volkes!«

Damals konnten ihn manche seiner Mitstreiter nicht mehr verstehen. Hatte er nicht immer für die bürgerlichen Freiheiten gekämpft? Warum sollte nicht jetzt die günstige Gelegenheit des Aufstandes gegen die Staatsgewalt benutzt werden? Würde sie jemals wiederkehren? Würde das Militär später noch einmal bereit sein, mitzumarschieren? Buss blieb seinen Grundsätzen treu. So unerschütterlich er an seinen freiheitlichen Zielen festhielt, so klar verabscheute er den Bürgerkrieg, den er aus alledem entstehen sah. Seine Mittel zur Erreichung dieser Ziele waren anderer Art, er hatte sie ausprobiert und mit ihnen Erfolg gehabt. Ihm schwebte auch nicht der Umsturz der bestehenden Ordnung vor, sondern ihre Verbesserung durch Reformen.

So bemühte er sich, von seinem Wahlkreis am Hochrhein aus eine gewaltlose Volksbewegung in Gang zu setzen, wie zwölf Jahre zuvor. Aber es war zu spät. Der Großherzog holte die preußischen Truppen zu Hilfe, um seinen Thron zurückzugewinnen. Buss wandte sich mit großer Leidenschaft gegen diese Maßnahme, die den Bürgerkrieg erst recht verschärfen mußte. So war keine der beiden extremen Richtungen mit ihm ganz zufrieden.

Inzwischen hatte die Idee der katholischen Vereine in ganz Deutschland einen Siegeszug angetreten. Überall suchte man die neuen Freiheiten zu nutzen, die nach den März-Ereignissen von 1848 gewährt werden mußten. Allein in Baden gab es 400 Ortsvereine, und jedermann wußte, daß Franz Joseph Buss es war, dem sie ihr Entstehen und ihren Zusammenhalt verdankten. Im Blick auf die Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche, die eine Verfassung für Deutschland auszuarbeiten hatte, ergaben sich neue wichtige Aufgaben. Tausende von Eingaben, Bittschriften, Vorschlägen und Entwürfen wurden formuliert und nach Frankfurt geschickt. Ein erstaunlich großer Prozentsatz dieser Petitionen befaßte sich mit dem Verhältnis von Staat und Kirche, um das in den Ländern so schwer gerungen worden war.

In dieser entscheidungsreichen Stunde wollten auch die katholischen Vereine zusammentreffen und ihre gemeinsamen Ziele formulieren. Das benachbarte Mainz wurde als Ort der Begegnung bestimmt, mit den katholischen Abgeordneten der Paulskirche wollte man enge Verbindung halten. Die Delegierten der Mainzer Generalversammlung, aus der die lange Reihe der deutschen Katholikentage hervorging, wählten Franz Joseph Buss einstimmig zum Präsidenten⁹. Das Protokoll berichtet, Buss habe sich zunächst gewehrt mit dem Argument, er kenne sich zu gut, er taue nicht zu diesem Geschäft, er sei zu kühn, zu rasch, nicht ruhig genug, nicht kühl und gemessen, wie ein Präsident sein müsse. Man beschwor ihn, sich nicht zu

⁹ Julius Dorneich, F. J. Ritter von Buss, der Präsident des 1. Mainzer Katholikentages, und die Anfänge der katholischen Bewegung in Baden. In: Idee, Gestalt und Gestalter des ersten deutschen Katholikentages in Mainz 1848, hrsg. v. Ludwig Lenhart. Mainz 1948, S. 114–132.

verweigern; es gelte hier ja nicht, »entgegenstehende Parteien im rechten Gleichgewicht zu leiten, widerstreitende Ansichten und Bestrebungen klug zu vermitteln«; vielmehr sei ein »mutiges und rücksichtsloses Bekenntnis abzulegen«, »eine große, ganz Deutschland umfassende katholische Volksassoziation ins Leben zu rufen und dadurch der katholischen Überzeugung und dem katholischen Volke die ihm gebührende Stellung im öffentlichen Leben wieder zu erobern«, da sei »nicht ein Geschäftsmann, sondern ein Volksmann am Platze«¹⁰.

Buss hat die Tagung glanzvoll geleitet, er hat den Abgeordneten Wilhelm Emanuel von Ketteler nach Mainz geholt, der dort eine wegweisende Rede über die sozialen Aufgaben der Kirche hielt, ferner zweiundzwanzig weitere Mitglieder der Nationalversammlung, die sich zunächst als passive Beobachter verhalten wollten, dann aber von dem Enthusiasmus der Stunde mitgerissen wurden und sich an den Beratungen intensiv beteiligten. Auf Buss geht auch die Abschluß-Erklärung zurück, die so etwas wie eine Gründungsurkunde der Katholikentage geworden ist, richtungweisend und gültig weit über das 19. Jahrhundert hinaus.

Mit der Mainzer Versammlung war die Krise der deutschen Kirche, die durch die Säkularisierung manifest geworden war, auch nach außen überwunden. Das katholische Volk selbst war an die Stelle der geistlichen Fürsten getreten, um die Belange von Religion und Kirche in die eigenen Hände zu nehmen. Wenige Tage nach der Mainzer Versammlung trat die Bischofskonferenz in Würzburg zusammen, erstmals seit dem Zusammenbruch des Alten Reiches. Noch waren alle Gebiete deutscher Zunge vereint, sowohl bei den Laien wie bei den Bischöfen. Breslau, Regensburg, Linz an der Donau, Mainz, Münster, Wien, Salzburg, Köln, Freiburg und Prag waren die Städte der nächstfolgenden Katholikentage. Für Buss war es ganz selbstverständlich, daß das Deutsche Reich, um dessen Verfassung es in der Paulskirche ging, kein kleindeutsches Reich sein durfte, sondern Österreich miteinschließen müsse.

An den Verhandlungen der Paulskirche nahm Buss nicht von Anfang an teil. Erst bei einer Nachwahl in Ahaus-Steinfurt erhielt er ein Mandat. Sogleich stürzte er sich in den Kampf, vor allem mit dem Ziel, die bereits zerbröckelnde »katholische Fraktion« zu einigen und sie festzulegen auf das großdeutsche Programm. Noch im Erfurter Parlament von 1850 widersetzte er sich entschieden dem Aus-schluß Österreichs aus einem künftigen deutschen Gesamtstaat.

Der deutsche Bruderkrieg von 1866 traf ihn um so härter, als er überzeugt war, daß dem katholischen Volksteil in einem von Preußen geführten Bundesstaat kein glückliches Los beschieden sein würde. Auch scheint Buss gehant zu haben, welch verhängnisvolle Bahn mit dem kleindeutschen Machtstaat von 1871 beschritten wurde. Der Reichsgründung Bismarcks stellte er keine günstige Prognose, ihren Institutionen hielt er sich zunächst fern. Zu den politischen Schlägen kamen persönliche Erlebnisse und Leiden, die ihn niederdrückten. Der jüngste Sohn, auf den er besondere Hoffnungen gesetzt hatte, wurde von geheimnisvoller Krankheit weggerafft. Er selbst mußte ein Jahr lang Lehramt und Familie verlassen, um sich in psychiatrische Behandlung zu begeben, weil Depressionen und Ängste ihn heimsuchten und seine Antriebskraft lähmten.

Als der Kulturkampf ausbrach, riefen die badischen Katholiken in ihrer Bedräng-

¹⁰ Ebd., S. 114.

nis den alten Haudegen in die politische Arena zurück. Der Wahlkreis Tauberbischofsheim–Wertheim schickte ihn in den Reichstag, der Wahlkreis Achern–Bühl in den Badischen Landtag. In Berlin wie in Karlsruhe tat er sein Bestes, um die Erfahrungen, die er im Laufe eines langen Lebens als Professor, Publizist und Politiker gesammelt hatte, zu verwerten und an Jüngere weiterzugeben.

An Ehrungen, die ihm zuteil wurden, fehlte es nicht. Kaiser Franz Josef erhob den Schneidersohn aus Zell in den erblichen Adelsstand, der Großherzog von Baden verlieh ihm den Titel Hofrat, der Papst sandte den Gregorius-Orden. Aber vielleicht hat er sich am meisten darüber gefreut, daß zwei Tiroler Dörfer, für deren Wiederaufbau nach einer verheerenden Brandkatastrophe er Geld gesammelt hatte, ihn zu ihrem Ehrenbürger machten.

Buss hatte Humor und Selbsterkenntnis genug, um auch herbe Kritik zu ertragen und nutzbringend zu verarbeiten. Daß der Rechtslehrer und Mitbegründer der »Historisch-Politischen Blätter«, Karl Ernst Jarcke, von ihm sagte: »Er ist ein gefährlicher Narr« mag ihm eher geschmeichelt als ihn geärgert haben.

Bis zum Ende seines Lebens blieb der Professor Buss als Lehrer, Ratgeber und väterlicher Freund seiner Studenten tätig, mehr als ein halbes Jahrhundert lang. Er war auf dem Weg zur Vorlesung, als der Tod ihn ereilte. Das Thema der Vorlesung: Über das Friedhofsrecht.

Das Leben, das damit zu Ende ging, war bis zum Rande gefüllt gewesen mit Aktivitäten auf den verschiedensten Gebieten, mit überraschenden Initiativen, plötzlichen Entschlüssen, kühnen Unternehmungen, Erfolgen und Niederlagen. Es war aber auch ein Leben mit Widersprüchen und Gegensätzen. Aus einem frommen Elternhaus stammend, war der junge Buss auf dem Gymnasium zum Freigeist geworden, zum Verächter von Religion und Kirche. Es gibt Gedichte von ihm, die in ihrem ätzenden Spott nicht zurückbleiben hinter den Versen, die Görres während seiner Zeit auf dem kurfürstlichen Gymnasium in Koblenz schrieb. Je tiefer er jedoch in die Wissenschaften eindrang, um so deutlicher erwies sich ihm die rationalistische Aufklärung seiner Lehrer als ein Irrweg; mit etwa dreißig Jahren hatte er zur Religion seiner Kindheit zurückgefunden, auf einem neuen geistigen Niveau, in einem tieferen Verständnis, das in den Feuern der zeitgenössischen Kritik und des eigenen Zweifels sich geläutert hatte.

Der Tiroler Benediktiner Beda Weber, der ihn in der Paulskirche beobachtet hatte, berichtet über seine Auftritte in der Nationalversammlung: »Der Schlagwörterreichtum ist bei Buss so groß wie bei der linken Seite der Paulskirche, aber bei weitem naturwüchsiger und frischer. Man fühlt, er hat eine Schule durchgemacht, die ihn erst nach langen Kämpfen auf den heutigen Standpunkt gestellt hat. Er trägt noch die Narben eigener Leidenschaft und die Spuren zerbrochener Spieße seiner Gegner. Und gerade dieses Gefühl der leidenschaftlichen Stürme, die um ihn gebraust und um seine Seele verhängnisvoll gewürfelt, macht ihn interessant, tief eindringlich.«¹¹

So ist Franz Joseph Buss gewiß eine der farbigsten und lehrreichsten Gestalten des deutschen Katholizismus, ein Pionier der Bürger- und Kirchenfreiheit, eine Symbolfigur für die langjährige, glückliche Weggemeinschaft von katholischer Erneuerung und demokratisch-liberaler Volksbewegung im 19. Jahrhundert.

¹¹ Beda Weber, Charakterbilder. Frankfurt a. M., 1853, S. 402.

MANCHER SCHLICHTE KIRCHGÄNGER muß sich seit geraumer Zeit sehr darüber wundern, daß er das Hochgebet, das der Zelebrant am Altare spricht oder singt, in keinem der Meßbücher, die ihm zur Verfügung stehen, finden kann. Nicht immer erweist sich der aufkeimende Verdacht, da sei der Tatendrang eines freischaffenden Liturgie-Dichters am Werke gewesen, als begründet. Es gibt zum Beispiel »Vier Hochgebete bei besonderen Anlässen«, die durch ein Schreiben der römischen Kongregation für den Gottesdienst für drei Jahre »zur Erprobung« zugelassen und »Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz« vom 1. November 1974 als »Studientext« von den Verlagen Herder (Wien und Freiburg) und Benziger (Einsiedeln) gemeinsam gedruckt wurden. Die Frist zur »Erprobung« wurde inzwischen mit Erlaß vom 10. Dezember 1977 bis zum Oktober verlängert. Es ist also noch nicht zu spät, einige kritische Anmerkungen vorzubringen.

Das erste der vier Erprobungs-Hochgebete nennt sich ziemlich pompös »Votivhochgebet ›Versöhnung‹«. Die Präfation ist von ungewöhnlicher Struktur, sie wird, wie der gesamte Text, von einem schattenlosen Optimismus getragen. In dichterisch überhöhtem Duktus heißt es da:

»Dein Geist bewegt die Herzen,
wenn Feinde wieder miteinander sprechen,
Gegner sich die Hände reichen
und Völker einen Weg zueinander suchen.«

Wer ein wenig Geschichte im Gedächtnis hat, fragt sich unwillkürlich, woher die Verfasser dieses Textes so genau wissen, daß Gottes Geist es war, der Ribbentrop mit Molotow sprechen ließ und der Hitler 1939 bewog, Stalin die Hand zu reichen, oder, wenn man diesen Fall, da von beiden Seiten mit dem Makel unehrlicher Absicht behaftet, nicht gelten lassen will, wie es wohl mit Gottes Geist bestellt war, als die preußisch-deutsche Reichswehr unter Kanzler Josef Wirth ihr geheimes Rüstungsbündnis mit Moskau schloß? Können es vielleicht nicht ab und zu auch ganz andere Geister sein, die solche Friedensschlüsse, ja sogar Bündnisse

inspirieren? Die Hoffnung auf gemeinsame Geschäfte zu Lasten eines Dritten etwa, die Absicht, mit dem Feind des schlimmeren Feindes zu einem gedeihlichen Abschluß gegen diesen zu gelangen?

Eine zweite Überraschung erfährt der Benutzer dieses »Votivhochgebets ›Versöhnung‹«, für dessen Anwendung (aus welchen Anlässen?) übrigens keine Anweisung mitgegeben wird, wenn er das Umfeld der Einsetzungsworte studiert. Da heißt es in dem auch sonst üblichen verschwenderischen Flattersatz, der Prosaverse suggeriert:

»Denn bevor er sein Leben hingab,
um uns zu befreien,
nahm er beim Mahl das Brot in seine
Hände ...«

»Um uns zu befreien«? Was soll das heißen? In den davorliegenden Teilen des »Votivhochgebets ›Versöhnung‹« wird nirgends gesagt, in welcher Gefangenschaft wir uns befinden, aus der wir befreit werden könnten; von Schuld, Sünde, Verfehlung ist im hochgestimmten Pathos der halbgebundenen Rede nichts zu vernehmen. Das »um uns zu befreien« erscheint ebenso plötzlich wie unmotiviert, es findet nicht den mindesten Anhaltspunkt im Text. Muß das ein? »Befreien« ist ja ein besonders sensibles Wort geworden, belastet mit den vielfältigen und komplexen Assoziationen der »Theologie(n) der Befreiung«. Warum diese Aufforderung zu allerlei kirchlichen und politischen Fehlinterpretationen? Die Vermutung, daß auf diesem Wege die »Theologie der Befreiung« in den innersten Kern des liturgischen Betens und Handelns hineingeschmuggelt werden soll, läßt sich schwer unterdrücken. In den vier »normalen« Hochgebeten gibt es keine finale Interpretation der Hingabe Jesu beim Abendmahl. Warum hier, »zur Erprobung«? Und wenn hier, warum nicht das unmißverständliche »um uns zu erlösen«?

Eine ähnliche Einschlebung, freilich ohne die assoziative Brisanz der Befreiungs-Interjektion, folgt unmittelbar danach:

»Ebenso nahm er an jenem Abend den Kelch in seine Hände, pries Dein Erbarmen, reichte den Kelch seinen Jüngern und sprach:«

In den bislang bekanntgewordenen Einsetzungsberichten kommt eine Stelle, die mit »pries Dein Erbarmen« zu übersetzen wäre, nicht vor. Von Dank ist die Rede, von Lobpreis, von der Letztmaligkeit dieses Mahles; aber wo steht »Erbarmen«?

Die verblüffendste Entdeckung macht, wer nach der *memoria mortuorum* in diesem »Votivhochgebet »Versöhnung:« sucht. Ein Totengedächtnis gibt es hier nicht. Ist Versöhnung mit denen, die nicht mehr unter uns weilen, denen wir aber doch wohl manches schuldig geblieben sind, an denen wir vielleicht sogar schuldig geworden sind, kein Gedanke, dem die Verfasser des »Versöhnungshochgebets« sich öffnen könnten?

Übrigens wird das Toten-Gedenken auch in den »Drei Hochgebeten für Eucharistie feiern mit Kindern« teils als entbehrlich bezeichnet, teils beiläufig behandelt. Warum sollte man Kinder damit behelligen, daß es Abgeschiedene gibt, die gleichwohl zur lebendigen Gemeinde gehören?

Die ganze Fragwürdigkeit dieser von Spezialisten speziell für Kinder erfundenen Hochgebete wird deutlich, wenn man feststellt, daß die Akklamation nach der Wandlung folgendermaßen lautet:

»Christus ist für uns gestorben.
Christus ist vom Tod erstanden.
Christus kommt in Herrlichkeit.«

Da wird ein Dreizeiler eingeübt und dem kindlichen Gedächtnis eingeprägt, den es in der »Liturgie der Erwachsenen« gar nicht gibt, den man also, kaum hat man ihn gelernt, schleunigst wieder vergessen bzw. umlernen muß (was bekanntlich schwerer und verstörender ist, als ihn neu zu lernen)! Man fragt sich, was die doch gewiß an der Spitze des Fortschritts marschierenden Autoren liturgischer Erprobungs-Texte von der modernen Lerntheorie mitbekommen haben (wenn sie schon die gute alte Pädagogik für

Schrott halten), nachdem es ihnen unmöglich zu sein scheint, so fundamentale Lernschritte selbst mitzuvollziehen.

Aber sie haben es auch gar nicht nötig, von anderen etwas zu lernen. Sie beherrschen vortrefflich die Apparaturen der problemlosen Selbstbestätigung:

Für die inhaltliche Seite der »Vier Hochgebete für besondere Anlässe« ist das Liturgische Institut in Trier zuständig, und man verrät kein Geheimnis, wenn man erwähnt, daß Prälat Balthasar Fischer in langen und entscheidungsreichen Jahren dieses Institut geleitet hat.

Die Diskussion über die Erfahrungen, die mit all den Erprobungs-Texten gemacht werden – wo findet sie wohl statt? Da gibt es, erscheinend in den Verlagen Herder und Benziger, die auch die Meßbücher drucken, samt An- und Einlagen, ein Periodicum mit dem schlichten Namen »Gottesdienst«, das sich als »Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz« bezeichnet. Im ersten Heft 1978 vernimmt man nun, wie B(althasar) F(ischer) sich selbst und dem von ihm modellierten Institut kräftig bestätigend auf die Schulter klopft, und zwar auf eine Art, die er wohl für besonders geschickt hält: Er lobt aus voller Kehle die römische Gottesdienst-Kongregation, weil sie die Zeit für die Erprobung der »Vier Hochgebete« um drei Jahre verlängert hat, tadelte ebenso massiv die Pfarreien, »in denen man sie nicht gebraucht«, und die trotzdem »rätselhafterweise« noch immer existieren.

Die römische Kongregation hat aber die Erprobungszeit ganz offenkundig nicht deshalb verlängert, weil sie die Texte für vollendet erachtet (sonst hätte sie sie endgültig approbiert), sondern weil sie zu der Ansicht gelangt ist, sie seien noch nicht ausgereift, so daß Änderungen sich als zweckmäßig erweisen könnten.

Der Fall beweist auf eine besonders exemplarische Weise, wie es gemacht wird: Die zu erprobenden Texte werden weder im »Schott« noch in anderen gebräuchlichen Meßbüchern abgedruckt. Das Kirchenvolk kann sie allenfalls akustisch wahrnehmen,

in Glücksfällen bekommt es gesagt, um was es sich handelt, in der Regel erfährt es darüber nichts und bleibt im unklaren, aus welchem Grunde im konkreten Fall welcher unbekannte Text verwandt wird – in einem Gottesdienst, der immerhin (auch) stellvertretend für die Gemeinde gehalten wird. Da niemand den Text in der Hand hat, kann auch niemand überprüfen, inwieweit der »Vorsteher der Versammlung« sich an ihn hält, ihn kürzt, ihn verändert usw. Und da niemand sich auf diesen Text berufen kann, er sei denn im (zufälligen) Besitze des Separatdrucks der Herder/Benziger, dürfte auch kaum jemand sich veranlaßt und imstande sehen, Verbesserungsvorschläge und Kritiken zu unterbreiten. Aus der Tatsache, daß niemand protestiert, schließen dann die Liturgischen Institute messerscharf, daß alle einverstanden sind, und melden dies den Bischöfen wie der römischen Behörde. Der in sich rotierende Apparat läuft perfekt, die Bischofskonferenz erhält termingerecht harmonisch klingende Erfahrungsberichte, und hinterher wundern sich alle, weshalb die Reform vom einfältigen Kirchenvolk nicht so recht angenommen wird.

Otto B. Roegele

HILFE FÜR LESER. – AM ENDE DES Jahres danken wir allen Freunden und Lesern von *Communio* für Treue, Rat und Kritik. Wenn unsere gemeinsame Arbeit auch nicht immer leicht war, so war sie doch unerlässlich, weil sinnvoll.

Dies wird Ihnen und uns erneut bestätigt: Mit Beginn nächsten Jahres wird die spanische Ausgabe von *Communio* erscheinen. Es bedurfte eines langen Atems und vieler

Geduld, nicht allein auf Grund der jüngsten politischen Entwicklung des Landes, bis dank der Bemühungen der Theologen von Salamanca und der Ediciones Encuentro die spanische *Communio* stand. Der Herausgeberkreis besteht wie bei allen anderen *Communio*-Editionen aus Laien und Klerikern, Theologen und Profanwissenschaftlern. Die Verantwortung gerade dieser Ausgabe ist im Hinblick auf die lateinamerikanischen Länder besonders groß.

Über den Stand der Gründung der polnischen Ausgabe ist zu Ende des Jahres mit Sicherheit nur soviel zu berichten, daß die polnische Redaktion die Arbeit aufnehmen wird, wenn die Lizenz des Staatskirchenamtes vorliegt. Sie hat ihren größten Förderer, den Promotor der polnischen Ausgabe, nach Rom abgeben müssen. Wir beglückwünschen sie und sind mit ihr und der gesamten internationalen *Communio* stolz auf unseren Heiligen Vater Johannes Paul II.

Dessen ungeachtet erscheint es notwendig, die Freunde der *Communio* daran zu erinnern, daß gerade in Polen, aber auch in anderen Ländern des Ostblocks, viele Freunde der *Communio* leben, die die deutsche Ausgabe lesen, weil sich bisher immer Förderer und Gönner gefunden haben, die die Patenschaftsabonnements finanzierten. Dafür danken wir Ihnen. Bitte, helfen Sie uns auch weiterhin, diese Verbindungen zu pflegen. Sie sind nicht nur für die Kirchen des Ostens lebenswichtig.

Zu guterletzt noch eine Information, die wir Ihnen gern erspart hätten. Wir sehen uns leider gezwungen, den Preis zu erhöhen. Es ist dies die zweite Preiserhöhung seit 1972. Ab 1. Januar 1979 wird das Jahresabonnement 42,- DM kosten, dies bedeutet eine Steigerung von ca. 8 Prozent. Wir bitten um Verständnis. – Vielen Dank.

Everett A. Diederich SJ, geboren 1920 in Kansas (USA), ist Professor für Liturgie an der Weston School for Theology in Cambridge (Mass.). Den Beitrag auf Seite 498 übertrug aus dem Amerikanischen Hansjürgen Verweyen.

Louis Bouyer, geboren 1913 in Paris, war Pastor der lutherischen Kirche, trat 1939 zur katholischen Kirche über; Mitglied des Oratoriums, lehrt in Frankreich und den USA. Schwerpunkte: Theologie der Biblischen Geschichte, der Spiritualität, der Ostkirche, Theologie und Geschichte der Liturgie. Den Beitrag auf Seite 509 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Olivier Messiaen, geboren 1908 in Avignon, lehrt seit 1942 am Pariser Konservatorium. Den Beitrag auf Seite 520 übersetzte aus dem Französischen Hansjürgen Verweyen.

Joseph Pascher, geboren 1893 in Härtlingen (Westerwald), lehrte zunächst in München (1936), später in Münster (1940). Zuletzt in München (1946) Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft. Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Alfons Nossol, geboren 1932 in Brożec O/S., Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Lublin und Lehrbeauftragter für protestantische systematische Theologie. Seit August 1977 Bischof von Opole (Oppeln). Der Beitrag auf Seite 536 ist das leicht überarbeitete Manuskript des Referates, das Bischof Nossol am 8. Mai 1978 in der Katholischen Akademie Hamburg gehalten hat.

Raymund Schwager, geboren 1935 in Balterswil/Schweiz, war Redakteur an der Zeitschrift »Orientierung« und ist seit 1977 ordentlicher Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck.

Bei dem Beitrag auf Seite 553 handelt es sich um eine überarbeitete Fassung des Vortrags, den F. A. M. Alting von Geusau auf der Straßburger Europatagung 1978 am 22. April gehalten hat. Den Beitrag übersetzte aus dem Englischen August Berz.